PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Alma, California

NUM. 9. ENERO - MARZO 1947 MADRID VOL. 3.

30024

V.3:1
1947:1

SUMARIO

Págs.

Ammonio Sakkas: la leyenda de su apostasía, por *Eleuterio Elorduy, S. J.* 5
La teoría de la forma ("Gestalttheorie"), por *Fernando M.ª Palmés, S. J.* 29
La "ensidad" y la "racionalidad" como constitutivos de la persona, por *Salvador Cuesta, S. J.* 59

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

El Congreso Internacional de Filosofía (Roma, 15-20 de noviembre de 1946), por *Ramón Ceñal, S. J.* 77
La finalidad en el reino de la vida, por *Jaime Pujiula, S. J.* 87

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 128]:

I. LIBROS.—*A. Dell'Oro*: Los orígenes de la tradición colonial y el cuarto centenario de la Compañía de Jesús.—*P. Muñoz*: Introducción a la síntesis de San Agustín.—*E. Bettoni*: Vent'anni di studi Scotisti.—*P. Descoqs*: Autour de la crise du transformisme.—*J. de Tonquédec*: Une Philosophie existentielle: L'existence d'après Karl Jarpers.—*A. F. Watts*: The language and mental development of children.—*J. Mallart*: Orientación funcional y formación profesional.—*J. Müller*: Los fenómenos fantásticos de la visión.—*S. Alonso Fueyo*: Dios, otra vez: el mensaje de los seres.—*A. Díez Blanco*: Historia de la filosofía contemporánea. — *J. Donoso Cortés*: Obras completas. — *San Agustín*: Obras en edición bilingüe.—*J. Vasconcelos*: Estética. *J. Dávila*: Introduction ad philosophiam et logica. — *C. H. de la Peña*: La novela moderna.—*D. Mayagoitia*: Ambiente filosófico de la Nueva España.—*M. de Wulf*: Historia de la filosofía medieval.—*J. Bravo Ugarte*: Compendio de Historia de México.—*J. Ameal*: Santo Tomás de Aquino.—*M. Batllori*: Cartas del Padre Pou al Cardenal Despuig.—*A. Ribeiro*: Leonardo Coimbra 91
II. REVISTAS.—Historia de la filosofía: Edad Antigua y Media. 113

CRÓNICA.

España. — República Argentina. — Canadá. — Necrología: el P. Pedro Descoqs, S. J. 123
Libros recibidos 126

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de Sarriá (BARCELONA). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas: **R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1947:

España y naciones del convenio postal	36
Para los demás países	50
Número suelto	12
Número atrasado	14

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad. **Ediciones FAX.—Plaza de Santo Domingo, 13.—Apartado 8.001.—Madrid.**

AMMONIO SAKKAS
LA LEYENDA DE SU APOSTASIA

SUMARIO: I. *Datos biográficos.*—II. *Los textos de Porfirio y Eusebio*: a) *Origen de la controversia.* b) *La acusación de Porfirio.* c) *Juicio de Porfirio sobre Ammonio Sakkas.* d) *Contestación de Eusebio.*—III. *Otros testimonios sobre Ammonio*: a) *Autodefensa de Orígenes.* b) *La falsa interpretación de Porfirio.* c) *Consecuencias.*

I.—DATOS BIOGRÁFICOS

AMMONIO Sakkas es una de los personajes más influyentes y menos conocidos de la primera mitad del siglo III. El dato más característico de su personalidad científica es el haber sido maestro de Plotino y demás filósofos que iniciaron el movimiento neoplatónico. El maestro es menos conocido que sus discípulos y sucesores, de los que poseemos extensas biografías, como son las vidas de Orígenes, Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo. El fundador del neoplatonismo es conocido solamente por pasajes fragmentarios de las obras de Porfirio y de Eusebio, y por otras noticias esporádicas de Plotino, de Longino, de Filóstrato, de Hierocles y de Prisciano.

Esas noticias, escasísimas, constituyen la base sobre la cual se ha de cimentar el juicio definitivo acerca de uno de los personajes más importantes de la historia de la cultura. Es preciso restaurar la figura de Ammonio para juzgar debidamente la obra de Orígenes y la de Plotino. La filosofía cristiana y el neoplatonismo tienen su origen en las aulas de ese maestro enigmático, envuelto misteriosamente en el olvido.

Por fortuna, hay algo incontrastable e indiscutido, que debe considerarse como fundamento incomovible en los fragmentos ruinosos de la biografía de Ammonio, y es que su prestigio fué, en el siglo III, según algunos, mayor que el de cualquier otro de sus contemporáneos. Según otros autores, Ammonio Sakkas es el maestro más egregio "de los suyos". De todos modos, hay que tener presente que su vida transcurre en un siglo abundante en ingenios tan preclaros como Clemente de Alejandría y Orígenes, entre los cristianos, y Porfirio y Plotino entre los

paganos. Hay que advertir, además, que en aquella época la ciudad de Alejandría, teatro de la enseñanza de Ammonio, llegó a la cumbre de la gloria científica por el esplendor de sus escuelas, la celebridad de la biblioteca del Museo y la fama de sus maestros.

En esa corte del saber, y entre legiones de sabios, se destacó Ammonio Sakkas como estrella de primera magnitud.

Orígenes le llama "maestro de los filósofos" [1]. Plotino, desilusionado y triste por no encontrar en otras celebridades de Alejandría el maestro ideal, llevado por un amigo suyo a la clase de Ammonio, dice a su amigo, al salir de la primera lección: "Este es el que yo buscaba" [2]. Más tarde, al regentar su escuela, no emite ninguna opinión sin inspirarse en la mente de Ammonio [3], a quien siguió con fidelidad escrupulosa. Según Porfirio, Ammonio es el que más ha descollado en la filosofía entre los de su tiempo [4].

El testimonio de Longino no es menos honorífico, al decir de Ammonio "el Peripatético"—indudablemente, Ammonio Sakkas—que nadie se le acercó en la πολυμάθεια: es decir, en la erudición universal y capacidad para la enseñanza [5]. Filóstrato confirma el juicio de Longino, al llamar a Ammonio "el Peripatético" "el más letrado de sus conocidos" [6].

A principios del siglo IV, después del año 312, Eusebio recoge algunos de estos elogios, confirmándolos con su autoridad de historiador. A fines del siglo IV, San Jerónimo resume, inspirado en Eusebio, estas alabanzas, dedicándole una frase encomiástica en su obra *De scriptoribus ecclesiasticis* [7].

Hierocles Alejandrino, a fines del siglo V, ve en Ammonio al hombre providencial enviado por Dios para establecer la fusión entre el Peripato y la Academia. Los fragmentos maravillosos de la doctrina de Ammonio, recogidos por Hierocles, constituyen el fondo más rico y sugestivo de la filosofía del maestro, ya para entonces desaparecido y olvidado en el mundo de las letras [8]. Por la misma época, Nemesio, obispo de Emesa, aduce un pasaje no menos notable, relativo a la unión del alma y del cuerpo, y reproduce, tomándolo tal vez de Gregorio Ni-

---

1 Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 19.
2 Porfirio, *Vita Plotini*, c. 3.
3 *Lib. cit.*, c. 14.
4 Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 19, 6.
5 Porfirio. *Vita Plotini*, c. 20.
6 Filóstrato. *Vidas de los sofistas*, II, 27, § 4.
7 S. Jerónimo, *De scrip. eccl.*, c. 55.
8 Focio, *Bibliotheca*, CCLI; MG 104, 78.

seno, otro pasaje verdaderamente genial y definitivo sobre la espiritualidad del alma en las discusiones trabadas sobre este asunto entre Ammonio y los estoicos.

A principios del siglo VI, Prisciano cita, entre las obras que manejaba para responder al rey de los persas, un libro que intitula *Elementos de Ammonio* (Στοιχεῖα Ἀμμωνίου)[9]. Y con esto se eclipsa aquel astro de primera magnitud.

La Edad Media transcurre sin que nadie se ocupe del fundador del neoplatonismo, hasta que el despertar de las ciencias históricas obliga a los investigadores a ocuparse de Ammonio Sakkas, aunque fuera tan sólo por la influencia ejercida sobre Plotino.

Dos criterios de signo contrario se imponían para esclarecer los documentos inconexos y, al parecer, contradictorios de la antigüedad. Uno, negativo, de crítica escéptica y demoledora, consistía en dudar de la identidad del Ammonio de Porfirio y del de Eusebio, desdoblando asimismo el Ammonio peripatético y el Ammonio platónico, contradistinguiéndolos a ambos del Ammonio maestro de Plotino. Esta táctica fué iniciada por Fabricius en el siglo XVIII en un capítulo de su *Bibliotheca graeca*, que ha ejercido una influencia grandísima en todos los autores que posteriormente se han ocupado de Ammonio. Su estudio sobre los diferentes Ammonios se puede reducir a los puntos siguientes.

Primeramente dedica un capítulo al Ammonio autor de la obra lexicográfica, que lleva por título *Ammonii de similibus et differentibus vocabulis libellus*. A continuación abre otro capítulo con el siguiente enunciado, "§ 15. *Alii, decem amplius, Ammonii scriptis clari*[10]. En el número 5 se ocupa de "Ammonio el Peripatético" que, a pesar de ser φιλολογώτατος, no escribió nada, a no ser lo que redactó en forma de carta, por causa de un amigo; es decir, algunos poemas y declaraciones, según testimonio de Longino, en Porfirio, *Vita Plotini*, c. 20". Es de advertir que, en la carta de Longino citada por Porfirio, no se habla de que Ammonio escribiera en forma de carta a un amigo, sino que redactó algunos poemas y disertaciones (λόγους ἐπιδεικτικούς) de poco valor, a juicio del crítico neoplatónico[11].

Este Ammonio "el Peripatético", prosigue Fabricius, es, indudablemente, distinto del profesor de Plotino, que Longino enumera entre los platónicos. Esta idea la encuentra Fabricius en varios autores, como Bae-

---

[9] FABRICIUS, *Bibli. graeca*, t. IV, c. 26. Hamburgo, 1723, pp. 169-175.
[10] Lib. cit., p. 171.
[11] PORFIRIO, *Vita Plotini*, c. 20.

lius y Nain de Tillemont. Ninguno de ellos parece tener presente el texto de Hierocles, conforme al cual, Ammonio Sakkas, profesor de Plotino, fué el hombre inspirado por Dios que logró poner de acuerdo a ambas escuelas, la platónica y la aristotélica.

Además de estos dos Ammonios, distingue Fabricius el Ammonio cristiano, autor del *Monotessaron evangelicum* y de un libro perdido, *De la consonancia entre Moisés y Jesús*, obra de la que habla Jerónimo; de este autor, añade Fabricius "*diversus mihi videtur ab Ammonio Sacca Plotini praeceptore*".

Para justificar su teoría aduce Fabricius tres argumentos: El primero, que, según Porfirio, Ammonio Sakkas, profesor de Plotino, nacido entre cristianos y educado en tre ellos, pasó al paganismo tan pronto como entró en los umbrales de la filosofía. La segunda razón, es que es incomprensible el hecho de que Plotino frecuentara once años la escuela de un profesor cristiano. La tercera, que sería igualmente incomprensible, que un profesor cristiano enseñara a discípulos paganos los arcanos de la religión cristiana.

Fundado en estos tres motivos, agrega Fabricius: "Itaque Eusebius duos Ammonios inter se confundit, et scriptoris cristiani libros Ammonio Plotini praeceptori, quem nihil scripsisse Longinus testatur, praeter rem tribuit" [12].

El método de Fabricius, justificado mientras no se extralimite, tiene el peligro contrario al efecto en que se ha incurrido atribuyendo a autores notables libros que no les pertenecían. Los motivos aducidos por Fabricius se fundan en una lectura demasiado precipitada o en desconocimiento de otros autores o de costumbres hoy perfectamente conocidas.

Ante esta orientación negativa, deficientemente basada en los documentos, tenía que surgir, necesariamente, una crítica constructiva, tampoco exenta de peligros, pero necesaria para relacionar entre sí los fenómenos históricos y buscar sus causas. En el caso de Ammonio Sakkas, hay una circunstancia especial que obliga a hacer un esfuerzo para reconstruir, en forma menos demoledora, la figura del fundador del neoplatonismo, y es la transcendencia de varias de sus enseñanzas. Tales son la concepción de la substancia espiritual, cuya formulación filosófica se encuentra, por vez primera, en fragmentos de Ammonio Sakkas, conservados por Gregorio Niseno y Nemesio, obispo de Emesa [13].

---

[12] FABRICIUS, Lib. cit. A lo largo del presente trabajo aparecerá lo infundado del raciocinio de FABRICIUS. Por esto, no hace falta aquí una refutación especial.

[13] GREGORIO NISENO. *De anima*, I; MG 45, 188; NEMESIO, *De nat. hom.*, 2; MG 40, 537.

El mismo Nemesio copia de Porfirio otro pasaje notabilísimo, en que Ammonio Sakkas explica la unión del alma y del cuerpo como algo parecido a la unión del Verbo con la humanidad en la Encarnación de Cristo [14]. Finalmente, en los resúmenes de Hierocles encontramos claramente afirmada, y filosóficamente explicada, la tesis creacionista, que antes de Ammonio nadie había formulado con exactitud filosófica [15].

Estos tres hechos, piedras miliares de la historia de la filosofía, el primero completamente inadvertido hasta ahora, y los otros dos no ponderados suficientemente por los historiadores, me obligaron a estudiar con más detenimiento las relaciones de Ammonio con los estoicos, en una serie de temas fundamentales, que se tocaban ya en Ammonio, ya en el *Corpus Dionysiacum*, ya en el *Liber de causis*, sugiriéndome la conclusión de que Ammonio Sakkas fué cristiano y compuso varias obras, pequeñas en extensión pero importantísimas en el contenido. Frente a la crítica negativa iniciada por Fabricius y seguida más o menos por la mayoría de los autores, se hacía preciso abordar también trabajos de crítica constructiva, que han sido proseguidos por otros investigadores en estudios, próximos a publicarse. Quede esto consignado, no como afirmación y menos como prueba de esas conclusiones, sino para indicar la existencia de dos orientaciones distintas, ninguna de ellas aceptable ni excusable *a priori*.

Ambos criterios, el depurador y el constructivo, son necesarios y se complementan mutuamente. La historia no descansa ni en posturas totalmente escépticas ni en fantasías que toman por hechos las puras posibilidades. Por eso, en el caso concreto de Ammonio Sakkas, es forzoso plantear la revisión de los documentos fundamentales estudiándolos en toda su amplitud.

En resumen: la polémica en torno a Ammonio Sakkas viene a reducirse a dos puntos principales: 1.° Si Ammonio Sakkas fué apóstata o no. 2.° Si a Ammonio Sakkas le pertenecen algunas obras, ya anónimas, ya atribuídas a diversos autores neoplatónicos.

Es de advertir la relación íntima que existe entre ambos puntos controvertidos. Supuesta la fidelidad de Ammonio al cristianismo, es lógico admitir, con Eusebio, con Hierocles, con el mismo Porfirio y con Prisciano, que fué autor de muchos opúsculos. Si escribió tales obras, es preciso admitir que la conjuración del silencio con que sus discípulos y sucesores encubrieron la obra de Ammonio fué una violación de la propie-

[14] NEMESIO, Lib. cit., c. 3: MG 40, 593 sq.
[15] FOCIO, *Biblioteca graeca*, CCLI: MG 104, 78.

dad literaria del maestro cristiano, a quien le robaron sus escritos. Admitido este robo literario de obras cristianas, se hace más creíble que entre ellas haya que poner el *Corpus Dionysiacum*, y probablemente el *Liber de causis*, obras ambas que Proclo explotó para sus apuntes y sus publicaciones.

Tal es el debate abierto en torno a la figura de Ammonio Sakkas. En este capítulo se estudiará tan sólo el punto fundamental de la religión de Ammonio, analizando con alguna detención un texto de Eusebio de Cesarea, documento básico para este problema que hasta ahora no ha sido objeto de un estudio minucioso. No se trata de un pasaje desconocido. Lo citan los autores, pero sin dedicarle la debida atención. De ese defecto adolece también el trabajo mío anteriormente aludido. Un análisis más escrupuloso del contexto me obliga a rectificar en parte algunas de mis apreciaciones sobre su contenido. La enmienda más importante versa sobre la conducta literaria de Porfirio [16], a quien refuta Eusebio tratándole de embustero. En mi estudio anterior creí que, efectivamente, se trataba de puras y manifiestas tergiversaciones del gran enemigo del cristianismo. Tal vez sea preciso mitigar esa acusación, pues más que embuste y calumnia abierta es fácil que se trate de sinuosidades habilísimamente redactadas por parte de Porfirio, a quien contraataca con no menor habilidad el historiador cristiano.

II.—Los textos de Porfirio y Eusebio

a) *Origen de la controversia.*

La importancia del error que Fabricius atribuye a Eusebio de Cesarea consiste en que imputa al historiador cristiano la torpeza incalificable de confundir, en una discusión por él suscitada, a un personaje de los más célebres del siglo III con otro escritor distinto de la misma ciudad, del mismo nombre y de la misma época, a la cual pertenece también el mismo historiador, que nació hacia el año 265. Este error tan craso lo comete en una discusión suscitada por él contra un autor como Porfirio, que, por su edad, es contemporáneo de Ammonio y de Eusebio, y pasa como uno de los adversarios más sagaces y temibles del cristianismo.

Las palabras controvertidas, germen de la polémica en torno a Ammonio, están en la siguiente frase de Porfirio:

---

[16] E. Elorduy, *¿Es Ammonio Sakkas el Seudo-Aeropagita?*, en *Estudios Eclesiásticos* n. 71, vol. 18 (octubre 1944), pp. 501-557.

[17] Eusebio, *Hist. Eccl.*, VI, 19, 6.

"Porque Ammonio, educado como cristiano por padres cristianos, cuando llegó a la edad de filosofar, inmediatamente pasó a hacer vida ordinaria, conforme a ley" [17].

La expresión griega πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο ha sido interpretada como si la *politeia*, que ordinariamente se traduce como institución o educación, en este pasaje se ha de entender como sinónimo de paganismo, no precisamente por la misma fuerza de la palabra, sino por el contexto en que ella se encuentra.

Sea cual fuere su significado, lo que Eusebio niega a Porfirio es que Ammonio hubiera pasado al modo de vivir de las gentes.

Supuesto que el sentido de las palabras de Porfirio depende del contexto, ya que por sí misma no indica la apostasía de Ammonio, es preciso deducir del análisis de todo el pasaje el significado que pueden tener dichas expresiones y la interpretación que les dió Eusebio. Realizado este trabajo preparatorio, es preciso fijar la versión que los autores posteriores dieron a la controversia.

Ante todo, hay que advertir que los textos contradictorios de Porfirio y de Eusebio aparecen en un capítulo de la *Historia Eclesiástica*, de Eusebio, consagrado a defender a Orígenes de las acusaciones de los cristianos, no de los reproches que le dirigen sus adversarios los paganos.

Eusebio, juntamente con su maestro Pánfilo, había escrito en la cárcel, antes del año 309, una obra en honor de Orígenes.

Nos hallamos en las primeras escaramuzas de las grandes controversias origenistas, que habían de durar toda la era patrística. La obra del mártir Pánfilo y de Eusebio era una defensa de Orígenes contra los ataques que se dirigían contra el gran escritor de Alejandría y de Cesarea. El obispo Metodio de Olimpo, muerto el año 311, había atacado a Orígenes por haber enseñado la eternidad de la creación [18], la preexistencia de las almas [19] y otros errores. Según el emperador Justiniano, el obispo de Alejandría Pedro, muerto el año 312, había atacado igualmente a Orígenes por su doctrina de la preexistencia de las almas, llamándola "enseñanza de la filosofía helénica" [20].

Eusebio, en su *Historia Eclesiástica*, trata de defender a Orígenes precisamente contra la acusación de haber introducido en el cristianismo dogmas de la filosofía helénica. Todo el capítulo va dirigido contra esta acusación, sin bajar a menudencias de doctrinas concretas. El documento, que es fundamental para conocer los primeros brotes del origenismo,

[18] Metodio de Olimpo, *De creatis*, c. II, ed. Bonwetsch, p. 494.
[19] *De resurrectione*, I, 29, 32, 33, p. 258, 266 sq.
[20] Justiniano, *Epist. ad Menam*, MG 86, 961.

se puede dividir en tres párrafos principales. En el primero, después de haber narrado la fructífera labor de Orígenes en la conversión de millares de herejes y de filósofos distinguidísimos, "que le seguían con toda diligencia" [21], pasa a justificarle, en forma encomiástica, por los estudios de Filosofía, Geometría, Aritmética y otras disciplinas, que daba a los discípulos más capacitados, dirigiendo a los de inferior formación en el conocimiento de las ciencias cíclicas. En el párrafo segundo comprueba los mismos elogios mediante el testimonio de Porfirio, que aun siendo adverso a Orígenes e injusto en varias de sus apreciaciones, no puede menos de estimar la gran erudición del profesor de Cesarea. En el párrafo tercero y último confirma la justificación de Orígenes y de sus estudios filosóficos, mediante un testimonio del mismo Orígenes, en el que parece defenderse de la misma acusación, aduciendo el ejemplo de sus mismos adversarios y muy especialmente de Heraclas, que era a la sazón miembro del presbiterio de Alejandría.

Encuadrada la polémica en sus líneas generales, pasemos al análisis de cada una de sus partes, comentando brevemente los párrafos del contexto y examinando su alcance:

"A todos los discípulos, a cuantos veía (Orígenes) con buenas disposiciones naturales, los aplicaba a las ciencias filosóficas, enseñándoles la Geometría, la Aritmética y otros rudimentos, introduciéndoles asimismo en el conocimiento de las sectas filosóficas, explicando, comentando y analizando cada uno de sus escritos, de tal manera que consiguió gran reputación de filósofo, aun entre los mismos griegos. A otros muchos, de los menos formados, los introducía en las ciencias encíclicas, diciendo que de ellas se les seguiría no pequeña utilidad para la preparación y contemplación de las escrituras divinas. De aquí que creyera que a él mismo le era ante todo necesario el ejercitarse en los estudios cósmicos y filosóficos.

Testigos del gran progreso de Orígenes en estas ciencias son los mismos griegos que descollaban en su tiempo, en cuyos escritos encontramos frecuentemente la mención de este hombre. Unas veces le dedican sus propias obras, otras veces le presentaban como a maestro sus propios trabajos para que los censurase. Pero, ¿por qué hablar de esto cuando aun en nuestro tiempo, en Sicilia, Porfirio que ha redactado escritos contra nosotros, tratando de atacar con ellos las divinas escrituras, al hacer mención de sus comentaristas y al no poder reprochar en nada absolutamente sus doctrinas, a falta de razones, pasa a las injurias y ataca a los exegetas, especialmente a Orígenes? Después de decir de él que le conoció desde su juventud, trata de denigrarle; pero, sin saberlo, elogia a este hombre, así cuando dice la verdad en los puntos en que no puede hablar de otra manera, como en sus mentiras, en las que cree que no ha de ser cogido; unas veces acusándolo como a cristiano, y otras veces describiendo sus progresos en las ciencias filosóficas. Oye lo que dice textualmente" [22].

Eusebio defiende a Orígenes, o mejor dicho su método, sin hacer en esto la menor concesión a sus adversarios cristianos, que eran muchos y poderosos. Taciano, hacia el año 170, atacaba a la filosofía griega ha-

21 EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, VI, 18, 2.
22 Lib. cit., VI; 19, 1.

ciendo befa de sus doctrinas. La tentativa de los apologetas, en el fondo conciliadora del cristianismo con la filosofía, había fracasado lastimosamente, pues Marco Aurelio, el emperador filósofo (161-180), persiguió a los cristianos como uno de sus enemigos más incomprensivos y sañudos. Todo conato de concordismo parecía condenado de antemano al mismo fracaso. Se creía que los errores de Valentiniano y otros muchos herejes provenían del cultivo de la filosofía pagana. Además, al orientarse ésta hacia los estudios filológicos, daba armas a los enemigos de la Iglesia para combatir las Escrituras divinas, poniendo de relieve pretendidas contradicciones de los escritores inspirados. Este fué el gran esfuerzo que desarrolló Porfirio en su obra *Contra los cristianos.*

Los creyentes eran testigos de un número exorbitante de abusos de los hombres dedicados a las letras contra la fe cristiana. "Apeles, el marcionista, construía *silogismos* sobre cada versículo del *Génesis,* y juzgaba más fácil hallar en ellos contradicciones que comentarios" [23].

El escolasticismo cristiano de Orígenes y de Eusebio tenía que defenderse contra este movimiento menospreciador de toda ciencia humana, que era poderosísimo en las masas de los fieles, frecuentemente escandalizados por el mal uso que contra ellos se hacía de las ciencias filosóficas. No era fácil mantener un criterio completamente equilibrado en circunstancias tan complejas. Orígenes cedió en parte a este movimiento anticultural al ponerse al frente de los que provocaban las persecuciones y los martirios, mediante ataques violentos contra el paganismo, aunque por otra parte se dedicaba con ahinco al estudio de la filosofía. Se hallaba entre dos corrientes contrarias. Muchos cristianos le reprochaban sus aficiones filosóficas, mientras los paganos le perseguían por su proselitismo y violentas provocaciones.

Con estos prenotandos, copiemos ya las palabras de Porfirio, anunciadas por Eusebio:

b) *La acusación de Porfirio.*

"Pretendiendo llegar, no al abandono de la necedad de las escrituras judaicas, sino a la solución de sus dificultades, recurrieron algunos a comentarios incoherentes y sin relación con los textos de las escrituras, no para proporcionar una explicación satisfactoria a los extraños, sino la admiración y la alabanza a los propios. Porque encareciendo como enigmas las cosas que en Moisés están dichas claramente, y ensalzando como

[23] R. Cadiou, *La Jeunesse d'Origène,* París, 1936, p. 33.

oráculos llenos de misterios ocultos y fascinando y ahumando el sentido crítico del alma, introducen sus comentarios:

"Después de otras consideraciones, añade: "Y el modo de este método absurdo se puede ver en un hombre a quien yo traté siendo muy joven; hombre de gran reputación, que todavía conserva, por los escritos que dejó, es Orígenes, cuya gloria se ha extendido grandemente entre los maestros de estas doctrinas. Porque fué discípulo de Ammonio, que es el que en nuestro tiempo mayor prestigio ha tenido en filosofía, aprovechando mucho del maestro para el dominio de las ciencias; pero tomando un camino contrario para la recta conducta de la vida. Porque Ammonio, educado como cristiano por padres cristianos, cuando llegó a la edad de discurrir y de filosofar, inmediatamente pasó a hacer vida ordinaria, conforme a ley. Orígenes, en cambio, griego y educado en griego, fué a dar a la insolencia bárbara. Porque, entregándose a ella, se adulteró a sí propio, y su hábito de filosofar, viviendo como cristiano y contra las leyes en cuanto a la conducta, y helenizando en sus creencias sobre las cosas y sobre la divinidad, y transportando los dogmas griegos a fábulas extrañas, porque era lector asiduo de las obras de Platón, de las de Numenio, Cronio, Apolófanes, Longino, Moderato, Nicómaco y de hombres insignes en los escritos pitagóricos, a quienes frecuentaba, manejando también los libros de Jeremón el estoico, y de Cornuto. Habiendo conocido en estos autores el método alegórico de los misterios griegos, lo adaptó después a las escrituras judías," He aquí lo que Porfirio escribió en el libro tercero contra los cristianos" [24],

En este párrafo de Porfirio se acusa al cristianismo de ataviarse con los adornos de la filosofía griega para cubrir la pobreza de las Escrituras. A Orígenes se le acusa de haber sido el iniciador de este fraude literario y de vivir como cristiano bárbaro. Se elogia su gran erudición, así como sus *creencias* prácticas y religiosas. Finalmente, en Ammonio se alaba, además de la gran cultura que poseyó y supo comunicar a Orígenes, el seguir una conducta conforme a ley.

En todo el contexto no se establece comparación alguna, y menos oposición, entre los dogmas cristianos y las opiniones filosóficas. Por lo tanto, en el contexto no tiene lugar la cuestión sobre la apostasía de Ammonio, pues la apostasía es el abandono total de la fe en aquel que la hubiera adoptado.

Examinemos por partes estas acusaciones, comenzando por el reproche que Porfirio dirige al cristianismo en general. El fragmento copiado refleja perfectamente la actitud de Porfirio ante la Iglesia, y explica por qué el cristianismo se le hacía antipático y ofensivo.

La hostilidad que el Evangelio provoca en los que no lo admiten ha sido siempre un fenómeno misterioso difícil de explicar. Marco Aurelio perseguía a los cristianos porque le parecían exaltados, retadores, fanáticos y como dominados por cierto engreimiento intransigente en materia

[24] EUSEBIO, *Hist. eccl.*, VI, 19, 4-6.

de religión [25]. Porfirio traduce esa actitud cristiana como si fuera efecto de ignorancia, falta de educación y de verdadera cultura. No era un enemigo total del cristianismo. El poder taumatúrgico de Cristo se le haría indudablemente digno de admiración y de envidia, a él que escribía libros sobre teurgia y se jactaba de estar en posesión de algún poder preternatural, que alguna vez le puso en contacto con la divinidad, aunque no con la frecuencia con que lo conseguía Plotino [26].

Su enemistad contra el cristianismo radicaba en la idea que se había formado de la erudición filosófica, que creía patrimonio exclusivo del helenismo. Por esta supervaloración de la cultura helénica se había cambiado el nombre semítico de Malco, en su equivalente helénico de Porfirio. Sólo al espíritu griego le había sido concedido, con el logos divino racional y constante, el soplo celestial de una sabiduría sutil y clarividente. Según San Jerónimo, Porfirio acusaba de inconstancia y falta de lógica la exposición de la doctrina en el Evangelio [27].

Aunque la persona de Jesús no se le hiciera ofensiva, no vaciló Porfirio en atribuirle contradicciones a su predicación. Si bien "hay en Cristo rasgos que desconciertan a Porfirio y le escandalizan más, sobre todo hay un rasgo que resume los demás, y es la oposición fundamental al ideal de la sabiduría griega. Jesús tiene para los sabios de este mundo un desdén tan grande, que da gracias al Padre por haberles ocultado los misterios cristianos para revelárselos a los pequeños (*Mat.* 21, 25; cfr. Macario de Magnesia, *Apocriticus*, IV, 9). Declara asimismo que ha venido a la tierra para llamar a los enfermos y a los pecadores, no a los justos *Apocriticus*, IV, 10). Se complace con los pobres y con los ignorantes; a ellos se dirige en términos puros y vulgares (*Mat.*, XIII): "El reino de los cielos es semejante a un grano de mostaza, a la levadura, a un mercader que busca piedras preciosas." (*Apocriticus*, IV, 8.) "Está en los antípodas del verdadero filósofo" [28].

Estas acusaciones generales se concretan en ataques contra Moisés, contra Daniel, contra todos y cada uno de los evangelistas, cuyos escritos se encuentran plagados de contradicciones internas, aunque el docto filósofo y hábil polemista no encuentre motivo alguno para atacar su veracidad histórica, y menos la autenticidad de las obras.

---

[25] Marco Aurelio, XI, 3. Cfr. E. Elorduy, *Estoicismo y cristianismo*, en *Estudios Eclesiásticos* (1944), p. 381; A. J. Festugière, *L'idéal religieux des grees et l'evangile* (1932), p. 30, n. 7.

[26] Porfirio, *Vita Plotini*, c. 23.

[27] S. Jerónimo, VII, 10.

[28] L. Vaganay, *Dict. de Theol. cath.*, XII-2, V. *Porphyre*, col. 2571.

Pues bien, esta secta oscurantista y bárbara trata de vaciar, en dogmas bíblicos, la luz de la sabiduría helénica. Más aún: pretende hacer preferible la simplicidad y barbarie judeocristiana a la ciencia de los griegos.

Toda esta requisitoria está reflejada en el párrafo antes citado de Porfirio. En las cláusulas siguientes no hará más que confirmar la acusación general con el método literario y la conducta particular de Orígenes, contraponiéndole a Ammonio Sakkas. Orígenes es el paladín de ese cristianismo tan agreste como jactancioso, que trata de enriquecerse con una teoría filosófica como la de la interpretación alegórica de los mitos, vulgarizada por Cornuto. Este es el defecto primero y más imperdonable en que incurre su antiguo maestro de Cesárea.

Junto a esta acusación principal Porfirio añade otra de menor importancia, porque sólo atañe a la vida privada de Orígenes. Con todo, para una mentalidad helénica, como la de Porfirio, no podía menos de ser repulsivo el criterio de un hombre que se hace asimismo eunuco. La virtud, que para todo griego consiste en vivir conforme a la naturaleza, no puede tener nada de común con la castidad de un hombre que se castra para no pecar. Ante los ojos helénicos, este hecho de Orígenes es la mayor aberración moral imaginable. Porfirio lo llama βάρβαρον τόλμημα, una audacia bárbara, lo que llamaríamos hoy una salvajada. Porfirio, que estaba enterado de los graves disgustos y excomuniones que Orígenes había sufrido de la Iglesia por esa acción vituperable, tiene la debilidad o la malicia de endosar al cristianismo la aberración de Orígenes.

c) *Juicio de Porfirio sobre Ammonio Sakkas.*

Como antes se dijo, ni Porfirio ni Eusebio tratan directamente sobre Ammonio. Los reproches que dirige Porfirio a su antiguo profesor son el reverso de las alabanzas que tributa al profesor de Plotino. Lo que en Orígenes es reprensible es loable en Ammonio. Orígenes había incurrido en una falta de probidad profesional al aplicar a las Escrituras el método alegórico de la filosofía griega, y en una falta de orden privado al hacerse eunuco y adoptar una actitud provocadora ante las autoridades gentiles. Con esto había hecho traición a sus creencias teológicas y morales y a su educación y linaje griego.

Ammonio resplandece por todo lo contrario. Vive como los griegos, sin serlo por nacimiento. Nació de padres egipcios cristianos, que le educaron conforme a su fe y tradiciones. No aplicó el método alegórico de

la filosofía griega a las Escrituras. No se hizo eunuco ni provocaba temerariamente a los gentiles.

Esto es todo lo que se deduce de la oposición establecida entre Ammonio y Orígenes. En cuanto a las ideas, ambos parecen tenerlas absolutamente iguales, ya que Orígenes ha asimilado completamente la doctrina de su maestro Ammonio.

Como se ve, todo esto podía decirse de Ammonio sin que hubiera abandonado la fe y la moral cristiana, pues en esta oposición a Orígenes convenían con él Clemente Alejandrino, Heraclas y otros muchos cristianos eminentes por su ciencia y su virtud.

La afirmación de la apostasía no se halla, por lo tanto, en el contexto de las ideas del fragmento porfiriano. Examinemos las palabras oscuras del pasaje πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο, a las que, por carecer de conceptos equivalentes en castellano, hemos tenido que dar una traducción deficiente, diciendo que Ammonio "comenzó a vivir conforme a ley".

Πολιτεία, como antes se indicó, quiere decir urbanidad, educación, modo de vivir cultural. Es un término que no afecta a las creencias religiosas, ya que un cristiano puede conservar su fe acomodándose a un ambiente pagano, o un infiel puede rechazar los dogmas cristianos acomodándose a una sociedad cristiana. Eusebio utiliza esa palabra en otros pasajes, siempre en sentido de modo de vivir. Así se expresa sobre una "obra de filosofía y *politeia* evangélica" [29]; de cosas propias de la *politeia* evangélica habla también en otros pasajes. Las gracias divinas, para bien obrar, constituyen una *politeia* inspirada por Dios [30]. De Pánfilo dice que brilló "por la virtud filosófica, por la *politeia* y la ascesis [31]. En todos estos pasajes tiene el término un sentido ético cultural, que prescinde de las creencias dogmáticas. Por lo tanto, el pasar a una *politeia* nueva es una transformación cultural que puede experimentar un cristiano sin perder la fe ni apostatar.

Analizando el término *politeia* con la determinación que recibe de las palabras anteriores κατὰ νόμους πολιτεία, llegamos a la misma conclusión. Para entender el alcance de la expresión es preciso advertir la diferencia existente entre las palabras κατὰ νόμους, sin artículo, y las mismas palabras con artículo, κατὰ τοὺς νόμους. Sin el artículo significan esas palabras lo mismo que vivir según costumbre. Con el artículo pasan a sig-

[29] EUSEBIO, *Hist. eccl.*, VII, 32, 30; ed. Schwartz, II, 2, p. 730, 7.
[30] Lib. cit. II, 17, 13; ed. Schwartz, II, 1, p. 148, 9; *Cfr.*, IV, 23, 2; ed. Schwartz, II, 1, p. 371, 8.
[31] EUSEBIO, *De mart., Palaest.*, XI, 2; ed. Schwartz, II, 2, p. 934, 5.

nificar una vida conforme a la ley o leyes positivas de la sociedad a que uno pertenece. Vivir según la ley (κατὰ νόμους) es, por lo tanto, lo mismo que adaptarse a las costumbres o modo usual de vivir en la sociedad.

Según esto, lo que Porfirio dice de Ammonio es que éste, educado en un ambiente cristiano ordinario de la plebe alejandrina, que era egipcia y no griega, se helenizó en cuanto se puso en contacto con la filosofía. Es lo que ocurre en todos los tiempos y en todos los países con los hijos de familias campesinas cuando se ponen en contacto con la vida urbana y universitaria.

Este es el sentido obvio de las palabras de Porfirio. Orígenes, griego e hijo de griegos, educado en el helenismo y eminente en las ciencias helénicas, se aplebeyó, haciéndose incivil y bárbaro, con su agresividad natural y su ascética monstruosa. Ammonio, en cambio, cristiano de familia y educado en el cristianismo—esto es, en un cristianismo humilde y popular—, tomó modales de hombre culto, portándose conforme a las normas de la cortesía helénica.

Tal es la interpretación obvia que pide el contexto. Ni las ideas ni las palabras de Porfirio aluden para nada a un cambio de creencias que, si eran comunes a Orígenes y Ammonio, como se dice en el fragmento, necesariamente tenían que ser creencias cristianas, ya que Orígenes permaneció siempre sumiso a los dogmas del cristianismo. En resumen: ni directa ni indirectamente dice Porfirio que Ammonio apostatara. Si el profesor de Plotino hubiera renegado de la fe, Porfirio lo hubiera dicho sin circunloquios, y lo hubiera repetido en todas las formas posibles, pues hubiera constituído el mejor argumento confirmativo de su tesis de que el cristianismo es incompatible con la cultura.

Finalmente, si no apostató Orígenes, que "*helenizaba en sus creencias*", mucho menos apostató Ammonio por *vivir* como griego.

d) *Contestación de Eusebio.*

Hasta aquí el ataque equívoco y sinuoso de Porfirio. En sus cláusulas no se afirma la apostasía de Ammonio. Como este pasaje es el único en que se apoya tal afirmación, podríamos dar por sustanciado el proceso y absuelto al profesor de Orígenes y Plotino del crimen de la apostasía. Pero el interés histórico nos obliga a examinar el contraataque de Eusebio.

El hecho inicial de esta polémica entre el libelista pagano y el his-

torlador cristiano es que el ataque de Porfirio contiene acusaciones graves contra Orígenes, acusaciones así de carácter profesional por introducir en el cristianismo fraudulentamente un método hermenéutico propio de los mitos gentílicos, como respecto de la vida y comportamiento de Orígenes.

Había muchos cristianos que suscribían las acusaciones de Porfirio contra Orígenes, aunque sin derivar las conclusiones que Porfirio quería deducir contra el cristianismo. Eusebio, conocedor de esta difícil situación de Orígenes, necesitaba toda su habilidad para defenderle, haciendo ver—como era la verdad, aunque no la verdad completa—que las acusaciones de Porfirio provenían de su enemiga contra el cristianismo y del culto que rendía al helenismo. Por eso, interpretando el concepto equívoco de helenismo, en su aspecto anticristiano, resume así el pensamiento de su adversario para refutarlo:

"Esto dice Porfirio en el tercer libro de su obra *Contra los cristianos*. En cuanto a la cultura y gran erudición de Orígenes, dice verdad. Pero miente abiertamente (¡cómo no había de mentir ese anticristiano!) al decir que había pasado de los griegos y que Ammonio había caído de la vida piadosa al modo de vivir pagano. Porque Orígenes conservó la doctrina de Cristo, aprendida de sus padres, como aparece por la relación precedente. Y también Ammonio conservó la pureza y solidez de su filosofía divina; pues hasta el último momento de su vida, como lo demuestran todavía los escritos de aquel varón preclaro, entre todos, por las obras que dejó; por ejemplo, la que lleva por título *Sobre la armonía entre Moisés y Jesús*, y otras que andan entre los estudiosos. Quede esto como una prueba de la calumnia de este embustero, así como de la gran competencia de Orígenes, aun en las ciencias de los griegos. A este propósito se justifica él mismo contra algunos que le reprochaban el ardor que había puesto en tales estudios, diciendo en una carta" [32].

Eusebio contesta entretejiendo hábilmente la defensa de Orígenes con la de Ammonio.

A la acusación contra la probidad profesional de Orígenes en introducir el método griego de la interpretación alegórica para la explicación de las Escrituras, contesta que también Ammonio dejó escritos apreciadísimos de filosofía divina, entre ellos *La consonancia entre Moisés y Cristo*. Es la parte menos afortunada y más débil de la respuesta, pues lo que debía haber contestado era que ese procedimiento hermenéutico se hallaba también en Ammonio, y en caso contrario que es una gloria de Orígenes el haber introducido un método nuevo en la exégesis cristiana. A la comparación de la conducta privada y civil de Orígenes con la de Ammonio, contesta Eusebio, sin bajar a pormenores, que en ninguno de los dos hubo un cambio de vida. Orígenes no pasó del helenismo al cris-

[32] Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 19, 9-11.

tianismo, como lo dijo en el cap. II, § 7 del mismo libro, ni Ammonio pasó de una vida piadosa a una vida pagana. Por lo demás, Ammonio conservó hasta su muerte inmaculados los dogmas de su *divina filosofía*, como lo demuestran sus trabajos—que Eusebio no especifica—y sus libros.

He aquí, en suma, la contestación de Eusebio. Es de advertir que para el historiador cristiano hubiera sido polémicamente ventajoso el poder lanzar contra Porfirio la acusación de calumniador, haciendo ver que era una impostura suya el tratar de apóstata a Ammonio Sakkas. De este modo hubiera sido de mayor fuerza la defensa de Orígenes contra las acusaciones del calumniador Porfirio. Pero Eusebio no le imputa esa calumnia, porque en realidad Porfirio no afirma la apostasía de Ammonio.

Lo que Eusebio ve en las palabras de Porfirio es que Ammonio había pasado de una vida cristiana irreprochable a una secularización pagana, a un modo gentil de vivir, que no es lo mismo que la apostasía. El abandono de la fe es un fenómeno excepcionalmente raro entre los cristianos, mientras que la vida pagana es habitual en grandes masas de creyentes. En realidad, y tomando con rigor las palabras de Porfirio, ni siquiera esta acusación se deduce estrictamente del fragmento copiado. Pero la forma equívoca en que se expresa da ocasión a que se le entienda en ese sentido, y Eusebio le interpreta así para hacer pasar a Porfirio como a impostor y denigrante.

Incidentalmente, como alabanza que del maestro pasa también al discípulo, habla Eusebio de la divina filosofía de Ammonio, y de sus trabajos y escritos para enseñarla. De este modo indirecto confirma los méritos de Orígenes en haber seguido un método semejante al de Ammonio, y prepara la defensa del mismo Orígenes contra la acusación cristiana, objetivo principal de todo el capítulo. Este efecto lo quiere obtener Eusebio por el siguiente fragmento, tomado del mismo Orígenes.

III.—Otros testimonios sobre Ammonio

a) *Autodefensa de Orígenes.*

Orígenes trata de defenderse de los ataques que se le dirigen por la orientación de sus estudios filosóficos, justificando su conducta con la de Panteno, fundador de la escuela catequística, y con la de Heraclas, a

la sazón miembro del presbiterio alejandrino, y más tarde obispo. Usa también como defensa suya el ejemplo de Ammonio, profesor común de Orígenes y de Heraclas, no en la escuela catequística, que era dirigida por Clemente Alejandrino, sino en otra escuela dedicada a la enseñanza de la filosofía. Oigamos las palabras de Orígenes:

"Cuando yo fuí destinado al ministerio de la palabra, por la reputación que se había propagado de nuestra institución (ἕξις = medio de ser particular o colectivo), venían a mí así herejes como estudiosos de las ciencias helénicas, especialmente de los filósofos, por lo que me pareció deber estudiar los dogmas de los herejes y decir las cosas enseñadas por los filósofos sobre la verdad. Esto lo hicimos imitando a Pantено, que aprovechó a muchos antes de nosotros, quien tenía no poca preparación en aquellas cosas, y a Heraclas, que ahora se sienta en el presbiterio de Alejandría, al cual encontré en la clase del maestro de las ciencias filosóficas, cuando ya llevaba cinco años siguiéndole, antes de que yo comenzara a oir aquellas lecciones. Durante este tiempo, después de haber dejado el vestido ordinario que antes usaba, adoptó el manto de los filósofos y lo conserva hasta el presente, sin cesar de trabajar en los libros de los griegos todo lo que puede. He aquí lo que Orígenes dice justificándose de ejercitarse en las ciencias griegas" [33].

En la autodefensa de Orígenes es una circunstancia incesante el que Heraclas, su antiguo condiscípulo y discípulo, parece ser ya el centro de la oposición origenista, como lo fué ciertamente más tarde al molestar a un Ammonio, obispo de Thmuis, tal vez Ammonio Sakkas, por ser amigo de Orígenes [34]. Es de advertir, además, que Heraclas debió su conversión a Orígenes, cuando éste se hallaba ya encargado de la escuela catequística por falta de otros profesores [35].

Por lo demás, las ideas pedagógicas de este fragmento coinciden perfectamente con la exposición que hace de su método en otra carta dirigida por Orígenes a Gregorio Taumaturgo [36], y con la célebre descripción que hace el mismo San Gregorio de la escuela de Cesarea, regentada por Orígenes [37].

Analizando ya los datos relativos a Ammonio, se deduce que éste llevaba por lo menos cinco años consagrado a la enseñanza de la filosofía cuando Orígenes comenzó a asistir a su clase, encontrando en ella a Heraclas. A estas escuelas de los cristianos concurrían no solamente alumnos creyentes, sino también los herejes y gentiles. Las escuelas de los cristianos funcionaban en los domicilios privados, siendo entre ellas oficial solamente la escuela catequética, para cuya dirección era necesaria la designación del obispo.

---

[33] Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 19, 12-14.
[34] Focio, *Interrogaciones decem*, c. 9; MG 104, 1229.
[35] Orígenes, *Epist. ad Gregorium*. 1; MG 11, 87.
[36] San Gregorio Taumaturgo, *In Origenem oratio*, 6; MG 10, 1069.
[37] Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 3, 1.

Como aparece por el discurso citado de San Gregorio el Taumaturgo, y por las noticias transmitidas por Porfirio acerca de la escuela de Plotino en Roma, sabemos que estas escuelas filosóficas del siglo III disfrutaban de aquel ambiente de cordialidad y convivencia íntima, característico de las escuelas filosóficas desde los tiempos de Platón, ambiente íntimo que todavía a fines del siglo IV conserva la escuela volante de San Agustín en Cassiciacum, con su madre y sus amigos, unos cristianos y otros catecúmenos.

Los paganos y los herejes eran libres para asistir a las escuelas cristianas. En cambio, los cristianos amantes de su fe no podían ingresar en ambientes académicos de tanta intimidad bajo la dirección de maestros paganos, sin poner en peligro la fama de su ortodoxia y aun las mismas creencias cristianas.

¿Hubiera asistido Orígenes a la escuela de Ammonio siendo éste un apóstata? Eusebio satisface a esta curiosidad relatando la conducta de Orígenes con un profesor hereje, por nombre Pablo, natural de Antioquía. La escena que Eusebio describe es como sigue:

"Cuando su padre murió mártir, quedó sólo con su madre y seis hermanos menores, no habiendo cumplido todavía diecisiete años, Habiendo sido confiscados los bienes paternos por los agentes imperiales, se encontró, juntamente con sus parientes, en estrechez en los bienes materiales, siendo juzgado digno de ser objeto de la providencia de Dios y de acogida y auxilio en casa de una señora muy rica de los bienes de esta vida, y bajo otros aspectos sumamente respetables, pero que auxiliaba a un hombre de los herejes que a la sazón había en Alejandría. Este era antioqueño por naturaleza. Dicha señora le tenía como a hijo adoptivo consigo, y le rodeaba de atenciones lo más posible. Pero Orígenes, que estaba necesariamente en relación con él, dió desde entonces manifiestas pruebas de su ortodoxia en la fe, porque mientras una gran muchedumbre, por parecerles notable el prestigio que tenía en la enseñanza Pablo, que así se llamaba nuestro hombre, se agrupaba junto a él, no sólo de los herejes, sino también de los nuestros, jamás consintió Orígenes acompañarle en la oración, guardando aun desde su niñez el canon eclesiástico, y execrando, como lo dice en cierto pasaje, con esta misma palabra, las enseñanzas de los herejes" [38].

De este contexto resulta que Ammonio no hubiera sido el maestro de Orígenes si hubiera apostatado de la fe. Eusebio, historiador especializado en Orígenes, hubiera silenciado la conducta que éste siguió a los diecisiete años, si más tarde hubiera seguido un criterio completamente distinto.

Además de este pasaje de Eusebio, hay otros que acreditan la fidelidad de Ammonio a la fe de sus padres. Uno de ellos es la carta de Longino, a la que hemos aludido en diversas ocasiones. En ella se habla de Ammonio y de Orígenes, diciendo que son los que dentro de su grupo

[38] Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 2, 12-14.

han contribuído mucho a la inteligencia de Platón [39]. El pronombre καθ' ἑαυτούς indica agrupación escolar distinta, que para los neoplatónicos paganos no podía ser más que la escuela de los filósofos cristianos. Al tratar de los peripatéticos vuelve a decir que "Ammonio y Tolomeo son los más filólogos de su grupo, especialmente Ammonio" [40]. Otra vez utiliza Longino las palabras καθ' ἑαυτούς, siguiendo la costumbre general, lo mismo de los cristianos que de los neoplatónicos paganos, de establecer su mutua distinción mediante los pronombres *nosotros, ellos.*

Por el testimonio de Hierocles nos vemos precisados a identificar al Ammonio peripatético con el Ammonio platónico, ya que uno de ellos tiene que ser, necesariamente, Ammonio Sakkas, el cual fué a la vez eminente en el conocimiento de Aristóteles y de Platón, de cuyos sistemas hizo una interpretación concordista, que Hierocles elogia como una inspiración divina.

b) *La falsa interpretación de Porfirio.*

Creemos haber demostrado que Porfirio no afirma la apostasía de Ammonio, y que Eusebio no vió tal afirmación en el escrito anticristiano. Siendo esto así, surge un problema que no podemos soslayar. ¿Cómo es que la antigüedad, por lo menos desde San Jerónimo, y toda la Edad Media, han interpretado el fragmento de Porfirio como una afirmación de la apostasía de Ammonio?

Para satisfacer a esta dificultad hay un procedimiento sencillo, que es el de seguir la metamorfosis paulatina que las palabras de Porfirio sufren en sus intérpretes y comentadores.

La leyenda de la acusación de apostasía tiene cuatro etapas, que son las palabras de Porfirio, la interpretación de Eusebio, la doble interpretación que Rufino hace primero de Porfirio y después de Eusebio, y, finalmente, el pasaje de San Jerónimo.

En la primera etapa, Porfirio establece gratuitamente una contraposición *cultural* entre la filosofía y el cristianismo. En la segunda etapa, Eusebio, para desacreditar a su rival, donde Porfirio establece una oposición *cultural*, le entiende como si dijera de Ammonio que abandonó la vida de piedad para vivir como los paganos. Es decir, da a la acusación un sentido *ético religioso*. De la oposición *cultural* se hace derivar una falta *moral*.

[39] Porfirio, *Vita Plotini*, c. 20.
[40] Lib. cit.

En la tercera etapa, Rufino interpreta primeramente a Porfirio en el mismo sentido inexacto que Eusebio, pues donde Porfirio habla en sentido cultural de una ὀρθὴ τοῦ βίου πραίρεσις (recta orientación de la vida), le traduce diciendo: *Quantum vero ad vitae rectae lineam et sanum propositum,* palabras que denotan una orientación de tipo *ético.* Al traducir, líneas más abajo, el ἐθνικὸς τρόπος de Eusebio, da al contenido *moral* de estas palabras un alcance *dogmático,* traduciéndolas por la expresión latina *ad errores paganorum.*

En la cuarta etapa, San Jerónimo adopta la última postura de Rufino, cuando dice: "Hunc (Ammonium) falso accusat Porphyrius, quod ex chistiano ethnicus fuerit." [41]

La gravedad de la acusación ha ido creciendo por grados: de lo *cultural* se ha pasado a lo *moral,* y de lo *moral* a lo *dogmático.* La autoridad de San Jerónimo ha impuesto en la literatura medieval la leyenda de que Porfirio acusó a Ammonio de haber apostatado.

La leyenda de la apostasía recibió su impulso y crecimiento de las inexactitudes de la interpretación. En los escritores griegos este vehículo o faltó o no pudo tener tanta importancia. ¿Qué derivaciones pudo tener entre ellos la polémica Porfirio-Eusebio? Conservamos dos testimonios contradictorios, aunque de muy distinta autoridad.

El primer testigo que interviene en el litigio es Teodoreto de Ciro, que escribió a principios del siglo V un libro, en el que se hace mención de Ammonio Sakkas. La obra lleva ordinariamente el título de *Curatio graecarum affectionum.* Pero al dar cuenta de la obra dice Teodoreto en la proteoria, que el título es: *Curación de las enfermedades griegas o conocimiento de la verdad evangélica mediante la filosofía griega* [42].

Este título y el desarrollo de la obra declaran que el propósito del autor es intervenir en la polémica iniciada entre cristianos y paganos hacia el año 200 en Alejandría. Teodoreto mantiene los puntos de vista de Orígenes. Porfirio es el adversario, a quien continuamente cita, y del que manifiesta tener un conocimiento profundo. Aunque sin citarle expresamente, tiene también presente en muchos pasajes a Eusebio. La circunstancia de que no le mencione expresamente es obvia; pues dirigiéndose el libro a filósofos paganos es natural que aduzca frecuentemente a Porfirio, a quien trata de refutar, y no a escritores cristianos, cuya autoridad es recusada por los contrarios.

---

[41] San Jerónimo, *De scrip. eccl.,* c. 55.
[42] Teodoreto, *Curatio graecarum affectionum,* Prólogo (MG 83, 788).

En el libro primero defiende Teodoreto a los Apóstoles de la acusación de ignorantes, con que quiere deshonrarles Porfirio. En el segundo hace otro tanto con Moisés. Tales eran las acusaciones recogidas contra la cultura cristiana por Eusebio en el pasaje antes comentado. En el libro sexto—como hace constar el mismo Teodoreto en la proteoría—aprueba la doctrina providencialista de Platón y de Plotino [43], para hacer ver en el decurso del mismo libro que ambos filósofos paganos se inspiran en las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento. En el contexto de esta argumentación es donde interviene la figura de Ammonio Sakkas.

Lo mismo de Platón que de Plotino aduce Teodoreto varios pasajes de afirmaciones providencialistas, y después de alabar una cláusula de Plotino añade esta frase, manifiestamente intencionada:

"También éste (Plotino) compiló estas cosas de las Sagradas Escrituras. Porque oyó ciertamente la teología de los Divinos Evangelios, que enseñan que *por el Verbo fueron hechas todas las cosas, y sin El nada se hizo.* Porque éste (Plotino) nació muchos años después de los Apóstoles. Pues aquéllos comenzaron la predicación salvífica en tiempo del César Tiberio. A Tiberio sucedió Cayo; a éste, Claudio; después, Nerón; después, Vespasiano, Tito, Domiciano, Nerva, Trajano, Adriano, Antonino I, Vero y Cómodo. En el reinado de éste, Ammonio, por mote Sakkás, dejando los sacos en que tran portaba el trigo, abrazó la vida filosófica. De él dicen que fueron alumnos nuestro Orígenes y Plotino, y la doctrina de Plotino siguió Porfirio" [44].

Teniendo en cuenta que el título general de la obra es que la verdad evangélica se conoce mediante la filosofía griega, o que ésta es reflejo de los libros sagrados en lo que tiene de aceptable, por provenir de ellos, se ve el alcance polémico que tiene en Teodoreto la afirmación de que Plotino aprendió de los Evangelios el providencialismo, por oír esta doctrina de Ammonio Sakkas, lo mismo que su condiscípulo Orígenes. Además, Teodoreto, ante las expresiones ambiguas de Porfirio, aprovecha la ocasión para decir que el único cambio que se obró en Ammonio fué el dejar los sacos para abrazarse con la filosofía. Con esto parece indicar claramente que no hubo en él otro cambio importante más que el del oficio. El trabajo de cargador de trigo o de botero era un oficio propio de esclavos o de obreros bárbaros, que Ammonio cambió por el manto filosófico.

Teodoreto insiste todavía más claramente en el ataque al añadir a continuación:

"He señalado los tiempos, no por charlar sin ton ni son, sino para demost ar que éste (Plotino), educado no sólo en la literatura hebrea, como Platón, sino en la

[43] Lib. cit. (MG 83, 785).
[44] Lib. cit., VI (MG 83, 977).

de los pescadores y en la del botero (σκυτοτόμος), enseñó, fundándose en ellos, cómo de la mente y de su logos se constituyeron todas las cosas y se diferenciaron tomando la armonía conveniente" [45].

Líneas más abajo, después de otro texto providencialista de Plotino, dice Teodoreto que le parece estar oyendo a David.

El texto y contexto de Teodoreto son una glosa del pasaje de Eusebio, que hemos analizado. Unicamente ocurre advertir que el σκυτοτόμος, que el traductor de Migne traduce como "de San Pablo", quiere decir el botero, el pellejero y, muy ordinariamente, el zapatero; pero no el tejedor, que era el oficio de San Pablo. En los tiempos más primitivos, los sacos para transportar el trigo eran de cuero. El botero o pellejero es, por lo tanto, no San Pablo, sino Ammonio Sakkas, cuya familia tuvo probablemente el negocio de transportes de cereales. Esto mismo se confirma si se tiene en cuenta que no venía a propósito en el contexto de Teodoreto el enumerar, junto con los pescadores, al fariseo instruído, que era San Pablo, sino al obrero de transportes, que era Ammonio. Todo el pasaje de Teodoreto sería un contrasentido si Ammonio Sakkas hubiera apostatado de la fe.

El testimonio de Teodoreto es contemporáneo al de San Jerónimo. Su obra se puede colocar hacia el año 420. Seis siglos más tarde, hacia el año 1000, la noticia de Ammonio Sakkas se había oscurecido y enturbiado aun en Oriente. Suidas dice que, según Porfirio, Ammonio se hizo griego de cristiano, y que sucedió a Aristarco en la escuela antes que Augusto se apoderara de la monarquía [46]. Esta mezcla de personajes y sucesos, cronológicamente separados por unos 500 años, ya que el gramático alejandrino, natural de Samos, Aristarco, floreció hacia el año 250 (a. de. C.), y Ammonio Sakkas hacia el 250 (p. de C.), indica que Suidas no tenía informes fidedignos sobre Ammonio. Al referirse a las palabras de Porfirio sin tener en cuenta la refutación de Eusebio, parece indicar que al hablar de Ammonio se inspiró en algún lexicógrafo de procedencia pagana, y que no tuvo a mano una documentación satisfactoria. Cronológicamente, las palabras de Suidas constituyen el pasaje más antiguo de la apostasía de Ammonio, que en Occidente tardaría en aparecer unos cuantos siglos.

---

[45] Lib. cit.
[46] Suidas, *Lexikon*. V. *Ammonios*.

c) *Consecuencias.*

En el análisis del pasaje de Eusebio nos hemos atenido siempre al sentido estrictamente objetivo de las palabras, prescindiendo de las intenciones ocultas con que se pudieron escribir.

Cabe perfectamente que Porfirio tuviera la intención de que los lectores cayeran en el error de que Ammonio Sakkas apostató de la fe. En este caso, sus palabras encubrirían una intención calumniosa, que al mismo Porfirio le parece inconfesable. Eusebio tendría, en esta hipótesis, sobrada razón para llamar mentiroso y calumniador a Porfirio.

Como resumen podemos reducir todo lo dicho a las siguientes proposiciones:

1.ª La leyenda de que Porfirio afirma la apostasía de Ammonio es una falsa noticia, que tiene por causas una pequeña dosis de pasión y malevolencia en Porfirio y en Eusebio, y otra dosis insignificante de descuido y de imprecisión en la traducción de Rufino y en el comentario de Jerónimo.

2.ª La teoría de Fabricius, de que Eusebio confundió un Ammonio escriturista con Ammonio Sakkas, es del todo arbitraria e insostenible.

3.ª Ammonio Sakkas es un escriturista eximio, el filólogo más ilustre de su generación, un sabio cuyo prestigio es honor de la ciencia cristiana primitiva, un testigo mayor de toda excepción en la tradición manuscrita de las Escrituras.

4.ª El neoplatonismo pagano es una derivación del neoplatonismo cristiano.

5.ª Como filósofo, es Ammonio el iniciador genial de la filosofía cristiana, con sus grandes concepciones de la sustancialidad del ser espiritual, de la creación del mundo *ex nihilo* y de la unión sustancial del cuerpo y del alma, a imitación de la unión personal del Verbo con la humanidad.

Estos méritos hacen que Ammonio Sakkas, a pesar de la leyenda de su apostasía, generalmente aceptada por los autores, sea en realidad un autor cristiano de influencia universal inmensa en la era cristiana, un personaje comparable a los genios más destacados de la historia.

E. ELORDUY, S. I.

Oña (Burgos).

LA TEORIA DE LA FORMA

(GESTALTTHEORIE)

GRANDE era la dificultad que hubimos de superar en el precedente artículo [1], al querer presentar en síntesis lógicamente sistematizada los fundamentos de hecho sobre los cuales se levanta la doctrina teórica del gestaltismo. No menor es la que ahora sentimos, aunque por razones bien diversas, al intentar una exposición sintética, clara, ordenada y coherente de lo que viene designado con el nombre de *Gestalttheorie* o Teoría de la forma.

Allí la dificultad provenía de la multitud y heterogeneidad de los hechos acumulados por la diligente e ingeniosa experimentación de los psicólogos de la forma. Aquí no es precisamente la abundancia y diversidad de las aserciones doctrinales de la teoría de la forma, ni mucho menos su complicada trabazón o profundidad, sino más bien su exigüidad, su sorprendente simplismo y, sobre todo, su manifiesta improporción para explicar satisfactoriamente los hechos registrados por los mismos gestaltistas.

Un movimiento tan notable en el campo de la ciencia psicológica como el del gestaltismo, cuyos principales representantes no ocultaban sus intentos de una reforma radical de la Psicología, daba derecho a esperar una explicación teórica de la vida mental, por lo menos algo más clara y satisfactoria que las anteriormente propuestas. La realidad, si no nos engañamos, está muy lejos de corresponder a esta expectación. El que se afane por hallar en las múltiples y variadas publicaciones de los psicólogos de la forma, como lealmente lo hemos procurado al escribir este artículo, una explicación teórica de la vida mental, al menos aceptable, ya que no preferible a las ya propuestas, no podrá menos de sentirse decepcionado. Un desencanto penoso es el que se

[1] PENSAMIENTO, II (1946), pp. 5-32.

experimenta cuando del estudio de los hechos aducidos por los gestaltistas se pasa a considerar el aspecto teórico de sus doctrinas.

Consisten éstas, principalmente, en una gran protesta contra los métodos y las doctrinas de otros psicólogos, que se manifiesta en una serie de negaciones radicales y tajantes de lo que, en mayor o menor escala, era comúnmente aceptado. Es este aspecto negativo y demoledor del gestaltismo el principal y el primero que nos proponemos examinar. En esta posición negativa y destructora de lo que a partir de Descartes se había ido construyendo en psicología moderna, la de la forma alcanza fáciles triunfos. Es que cuando se trata de materias tan abstrusas como todo lo que se refiere a la vida mental, resulta mucho más fácil destruir que edificar, mayormente cuando las construcciones teóricas acerca de aquélla son tan endebles e inconsistentes como las levantadas por la llamada psicología nueva.

Pero no es menos endeble lo que los gestaltistas han intentado construir sobre los sólidos cimientos que, por su acción demoledora, han quedado al descubierto; los cuales, aunque menos científicamente conocidos, fueron, sin embargo, sólido fundamento de construcciones medievales, demasiado ignoradas por los psicólogos modernos. Lo que, en vez de perfeccionarlas y ponerlas al día, han intentado construir por su cuenta los psicólogos de la forma es insignificante, insuficiente, inconsistente y aun ajeno de la psicología. Es esto lo que declararemos en segundo lugar.

Ambos aspectos teóricos del gestaltismo, el negativo y el positivo, el demoledor y el constructivo, andan entre sí promiscuamente involucrados en los escritos de los psicólogos de la forma, y sus apreciaciones no pueden menos de trascender al orden filosófico, ofreciendo al que intenta estudiar la Teoría de la forma un tercer aspecto: el de su filosofía, el de la filosofía de la que el gestaltismo procede o hacia la cual lógicamente conduce.

El orden y la claridad exigen que en el estudio crítico que nos proponemos hacer de la Teoría de la forma, consideremos por separado cada uno de estos tres aspectos.

I. ASPECTO DEMOLEDOR DEL GESTALTISMO

El tono de protesta de los psicólogos de la forma aparece en todos sus escritos; su acción demoledora se manifiesta en un gran número de negaciones, que sería largo enumerar, de las cuales nos parecen las

más dignas de examinarse y tenerse en cuenta: la inquina que los psicólogos de la forma profesan al elementarismo como explicación de la vida mental, la negación absoluta de toda sensación como algo previo y distinto de la percepción, la proscripción de la llamada hipótesis de la constancia, su aversión a la asociación como factor explicativo de la vida mental y principio fundamental de la psicología asociacionista.

Todas y cada una de estas negaciones, aunque no siempre exentas de exageración, tienen su razón de ser contra las maneras de ver corrientes entre los psicólogos experimentales, antes del movimiento gestaltista, y no es difícil descubrir en ellas un fondo de verdad.

Por ser este aspecto negativo el más saliente de la Teoría de la forma y el que más ha contribuído al descrédito de no pocos postulados falsos e incontrolados, que en psicología experimental eran fácilmente admitidos, vale la pena que, con la mayor imparcialidad, procedamos a un examen crítico de cada una de estas negaciones, descartando de ellas lo que por ventura pueda haber de arbitrario y exagerado.

1. *El antielementalismo de los gestaltistas.*

Si por elemento se entiende una parte cualquiera intrínsecamente constitutiva de un todo, la cual, por no ser ya posible resolverla en otras partes más simples, señala el último término al que es posible llegar en el análisis de un todo, quienquiera admita la realidad de un compuesto o de un todo y la posibilidad y legitimidad de algún género de análisis, no podrá menos de admitir también algún género de elementos. El gestaltismo, pues, que, según queda expuesto en nuestro artículo introductorio [2], admite en cuanto al método algún género de análisis, consiguientemente ha de admitir también algún género de elementos, y por esta razón no podría decirse que es absolutamente antielementarista.

No niegan los psicólogos de la forma que por análisis fenomenológico se distingan en ésta partes fenoménicas, con tal que estas partes sean consideradas siempre como tales y dependientes del todo en su manera de ser y en sus propiedades. Pero sí se oponen a las pretensiones de un elementarismo atomista que intenta explicar la unidad y la totalidad estructurada propia de la forma por una mera agregación sumativa de elementos psíquicos, sean los que fueren, que conserven en la forma fenoménica su individualidad, sus propiedades y su indepen-

[2] PENSAMIENTO, I (1945), pp. 48-49.

dencia respecto del todo. En otras palabras: se oponen tenazmente y en absoluto a que la vivencia de la forma sea considerada como un montón o agregación sumativa de vivencias elementales, actualmente presentes en ella. Según ellos, este análisis sería ficticio; la experiencia no encuentra tales elementos, y, lejos de describirse a base de él la verdadera naturaleza de la forma, no se logra más que destruirla [3].

A esta clase de elementarismo exagerado habían ido a parar no pocos psicólogos a los principios de la psicología experimental, que, inspirándose en los métodos y postulados de las ciencias fisicoquímicas y en la doctrina del asociacionismo filosófico, propugnaban una explicación teórica de la vida mental que es conocida con los nombres de asociacionismo, sensismo, mecanicismo mental, atomismo o quimismo psicológico, psicología del contenido y también estructuralismo, si bien esta última palabra se ha utilizado también para designar el gestaltismo, en el que tiene un sentido diametralmente opuesto.

Para mejor precisar su oposición a esta manera de concebir la vida mental, que los psicólogos posteriores, poco, a poco, habían ido modificando con atenuaciones cada vez más profundas, Wertheimer, como se dijo ya en nuestro primer artículo [4], al describir el elementarismo recarga las tintas, y despectivamente lo llama la hipótesis del mosaico y también la *Bundel-Hypothese*, o sea la hipótesis del lío o del fajo. Se complacen los gestaltistas en describir el elementarismo en su forma más exagerada, para mejor asestarle los golpes de su acerada crítica.

Contra este género de elementarismo, el triunfo ha sido fácil a los gestaltistas. Les ha bastado hacer observar, atentamente y sin prejuicios, innumerables vivencias de forma, principalmente en la percepción de objetos exteriores, para poner de manifiesto que la forma es una vivencia una y total, no un conjunto o suma de sensaciones o de vivencias actuales. Para persuadirse de ello recorra el lector, si le place, los hechos, así de orden experimental como de observación ordinaria, que, como muestras principales de los alegados por los gestaltistas, mencionamos en nuestro artículo precedente [5], y no tendrá dificultad alguna en estar de acuerdo en este punto con las pretensiones de la Teoría de la forma.

La Teoría de la forma, pues, en cuanto se opone al elementarismo

---

[3] W. KÖHLER, *El problema de la Psicología de la forma*, en "Anales de la Sección de Orientación Profesional de la Escuela del Trabajo", año III, n. 3 (1922), páginas 55-56.

[4] PENSAMIENTO, I (1945), p. 50.

[5] PENSAMIENTO, II (1946), pp. 13-29.

exagerado, especialmente al elementarismo tal como es descrito por los gestaltistas, ha triunfado por completo. Por lo demás, es muy dudoso que en esa forma tan exagerada haya sido profesado por algún psicólogo. No sin cierto humor escribe Boring [6]:

"Era costumbre rendir homenaje a los elementos, como si dijésemos los domingos, y luego durante la semana no ocuparse más que de lo que en realidad eran *gestalten*. La eficacia de la Psicología de la forma consistió únicamente en obligar a cada uno a que hiciese siempre lo que en gran parte venía ya haciendo."

Reconoce, sin embargo, este autor que el ímpetu de la violenta protesta de los gestaltistas contra el elementarismo logró abrir las puertas de los laboratorios, para que en ellos pudiesen entrar libremente las nuevas ideas, que hasta entonces las habían hallado cerradas, por parecer exóticas y contrarias a la moda imperante.

2. *Negación de las sensaciones.*

Entre todas las negaciones del gestaltismo es ésta la más conocida y sorprendente, por ser la más revolucionaria y la más opuesta al común sentir. Pero es también, si no nos engañamos, la que más imperiosamente reclama una aclaración.

Es la más revolucionaria, porque, de ser admisible tal como suena, habrían perdido miserablemente el tiempo, ocupándose de meras ficciones distituídas de toda realidad, no solamente los filósofos antiguos que profundamente discurrieron sobre la naturaleza y las causas de la sensación, distiguiendo entre las funciones propias de los sentidos externos y las de los internos, sino también todos los psicólogos que desde los comienzos de la moderna psicología experimental se han dedicado preferentemente al estudio de las diversas clases de sensaciones. La inmensa literatura psicológica que existe sobre esta materia, y los manuales didácticos de psicología experimental, que le dedican la mayor parte de su extensión, deberían considerarse como libros de doctrina radicalmente errónea, que deberían ser completamente retirados de la circulación.

Pero al mismo tiempo decimos que es menester precisar más el alcance de esta negación, porque si se examinan los argumentos en que se funda, o se reduce a una cuestión de puro nombre, o carece de fun-

[6] Edwin B. Boring, *A History of experimental Psychology* (The Century Co. New-York, London, 1929), p. 577.

damento, por estar en pugna con la experiencia y aun tal vez con otras aserciones de la misma Teoría de la forma.

Para justificar estas aserciones hace falta precisar antes, en lo posible, el significado de los términos sensación y percepción.

Sabido es que en el lenguaje corriente que prescinde de tecnicismos, y en el de los filósofos antiguos, estas palabras son sinónimas, empleándose indiferentemente para designar una aprehensión intuitiva de algo concreto y material, determinada por la aplicación de un excitante de orden físico a algún órgano sensorio. En cambio, en el lenguaje técnico de la moderna psicología, es común distinguir entre sensación y percepción, sea lo que fuere de la legitimidad de esta distinción y de la validez de las razones que han inducido a los psicólogos a admitirla, cuestión que sería inoportuno discutir aquí.

En términos generales, y prescindiendo de las diversas explicaciones teóricas de esta distinción, podemos todos convenir en que la sensación viene a considerarse como algo previo a la percepción y más sencillo que ella, mientras que la percepción es tenida como un complemento, perfeccionamiento, transformación o ulterior desarrollo de la sensación. Si prescindimos de ulteriores determinaciones de la naturaleza de este perfeccionamiento, por el cual una sensación pasa a ser una percepción, y por sensación se entiende la aprehensión intuitiva de algo del mundo material, que, ya sea por la simplicidad de su contenido, ya por la imperfección relativa o imprecisión con que se presenta a la conciencia, ocupa el último grado entre nuestras aprehensiones del mundo material determinadas por un excitante actual, estas definiciones pueden ser admitidas por todos sin prejuzgar la presente cuestión.

Los gestaltistas, sin embargo, cuando se niegan a admitir las sensaciones distintas de la percepción, no parten de la noción generalísima que de ella acabamos de dar, sino que la entienden en el sentido en que, según ellos, la entenderían los elementalistas más exagerados, esto es, como la aprehensión de algo todavía caótico y no gestaltizado — valga la expresión —, de elementos independientes de índole sumativa, a manera de las piedrecitas de un mosaico. Según ellos, toda aprehensión intuitiva provocada por un excitante nos presenta ya una forma, de conformidad con la fórmula en que resumen las pretensiones de su teoría: "Lo dado es en sí mismo, en varios grados, estructurado ("gestaltet")" [7]; y por tanto no pueden admitirse sensaciones, que según esta acepción

[7] Cfr. PENSAMIENTO, II (1946), pp. 30-31.

nos darían algo que no sería una forma, que no estaría todavía estructurado.

Premitidas estas sumarias nociones que era preciso recordar, a la cuestión de si existen o no sensaciones, contestamos que aun dado, si bien no concedido, que todo cuanto se presenta a la conciencia con ocasión de una excitación sensorial fuese ya una forma o un objeto en algún grado estructurado, todavía no habría razón para negar la existencia de sensaciones distintas de la percepción. Porque sabido es que los gestaltistas distinguen entre formas buenas y malas, débiles y fuertes, articuladas o compuestas de diversidad de miembros, y no articuladas, o sea homogéneas; entre formas que podríamos llamar rudimentarias, pobres y medio caóticas, para emplear la expresión del mismo Köhler [8], las cuales tienen el ínfimo grado de unidad y estructuración, y formas cada vez más perfectas, esto es, más unas, más ricas, más coherentes y mejor estructuradas. Si, pues, partimos de la noción generalísima de percepción antes propuesta, por todos admisible; si se prescinde de ulteriores determinaciones, y por tanto también de la pretensión gestaltista de que toda aprehensión del mundo material provocada por un excitante es ya una forma, la cuestión entre gestaltistas y no gestaltistas, en este punto, nos parece de puro nombre. Lo que para aquéllos es una percepción de formas débiles y rudimentarias, para éstos es idéntico a lo que se llama sensación.

Pero ¿es acaso admisible que todo lo que con ocasión de una excitación sensorial se presenta a la conciencia, es ya, de buenas a primeras, un todo estructurado, esto es, una forma?

No tenemos dificultad alguna en admitir que no solamente en la experiencia del adulto, sino también muy pronto en la del niño, y aún más rápidamente en la de los animales, el resultado de una excitación sensorial es generalmente, si se quiere, también casi siempre, la aparición fenoménica y autónoma de algo que tiene una unidad, una estructura y unos límites por los que se segrega de lo demás [9]. Pero si esta afirmación de lo que comúnmente sucede se toma en un sentido tan absoluto que llegue a negarse toda aprehensión de algo que no sea todavía una forma, como lo hacen los gestaltistas, nos permitiremos dudar

---

[8] W. KÖHLER, *Zur Gestalttheorie. Anwort auf Herrn Rignanos Kritik*, en "Scientia", 43 (1928), p. 310.

[9] La mayor parte de los hechos—si no todos—aducidos como ejemplos de forma en el artículo precedente, y las leyes de Wertheimer sobre las condiciones de los excitantes que dan lugar a ella (Cfr, PENSAMIENTO, II [1946], pp. 13-29) acreditan la aparición inmediata y espontánea de formas en nuestras percepciones, antecedentemente a todo aprendizaje o experiencia previa.

de ello, pues la universalidad de tal afirmación no parece compaginarse ni con la psicología del niño recién nacido, ni con la experiencia del adulto, ni siquiera con otras aserciones del mismo gestaltismo.

Claro está que, por lo que se refiere al niño, no podemos contar con una experiencia directa para resolver la presente cuestión. Pero su conducta en las primeras horas y durante los primeros meses de su existencia extrauterina, juntamente con los datos que puede aportar la anatomía y la fisiología del sistema nervioso, más bien inducen a pensar que sus vivencias psíquicas no están todavía gestaltizadas y, por consiguiente, que aun permitiendo la noción gestaltista de sensación, ésta se da en el niño antes que en él aparezca la percepción [10].

En contra de la negación absoluta de sensaciones está también nuestra experiencia de adultos, en la que con motivo de una excitación de algún órgano sensorial, al menos en condiciones más o menos artificiales, aprehendemos contenidos cualitativos aislados de cualesquiera otras determinaciones y sin estructura ni forma alguna determinada, tales como extensiones iluminadas o coloreadas de un modo homogéneo, sonidos, resistencias, olores, etc.; los cuales, aunque procedan de excitantes que en el orden físico tengan una estructura determinada, muchas veces complicadísima, susceptible de ser, en aquel orden, analizada en elementos distintos de orden físico, todavía, desde el punto de vista fenomenológico, son verdaderas sensaciones elementales, por ser contenidos cualitativos destituídos de toda estructura y refractarios a todo ulterior análisis o división, y por tanto verdaderas sensaciones elementales o elementos de sensación.

Pero, además, no acertamos a ver cómo la negación de sensaciones fundada en que éstas serían la aprehensión de algo que no sería una forma, se compagina con otras aserciones gestaltistas acerca de ésta.

---

[10] SANTE DE SANCTIS (*Psicologia sperimentale*, I, p. 130) menciona algunos de esos datos anatómicos y fisiológicos a los que nos referimos en el texto, por más que este autor no parece sacar de ellos claramente la conclusión de la realidad de sensaciones puras en el niño recién nacido. "La corteccia cerebrale — escribe este autor—organo delle senso—percezioni [...] a la nascita (Stolmann) e fino circa al 10° giorno è ineccitabile. La mielinizzazione dei campi "intermediari" di Flechsig si verifica in poche settimane; quella dei campi "terminali", la cui mielinizzazione comincia circa il 2° mese, è completa al 4° o 5° mese di vita estrauterina. Questi fatti hanno la loro eloquenza, malgrado le recenti obiezioni contro il valore funzionale della mielogenesi delle fibre nervose (O. Vogt). Ma c'è di più. Il neonato nella sua prima giornata ha caratteri funzionali di feto. è ipoestesico nei tegumenti, sordo, cieco, anosmico, ageusico, automatico. Diviene poi sensibile e reagisce agli stimoli tegumentari, ma la sensibilità nei primi tempi della vita è funzione dei gangli della base (del talamo) e non della corteccia; è secondo Head. sensibilitá "protopatica". Ma subito progedisce; al quarto mese riconesce già la nutrice, identifica i suoni, gli odori e i sapori."

Se nos ha dicho [11] que las gestalten "son todos de múltiples partes y estructurados" (Köhler), que "Gestalt es cualquier todo segregado" (Köhler), que "las Gestalten primeras y más sencillas son cualidades sobre un fondo" (Koffka), que no es posible la aprehensión de una forma que no se destaque sobre un fondo, el cual a su vez podrá ser estructurado como cuando la forma o el objeto visto se proyecta sobre otros objetos o formas, y también no estructurado, sino perfectamente homogéneo e ilimitado, como cuando sobre un fondo blanco ilimitado se destaca una mancha negra cerrada, y viceversa. En este caso, preguntamos: ¿el fondo blanco sobre el que se destaca una forma negra, es también una forma o no? Si no lo es tenemos la aprehensión de una cualidad homogénea e ilimitada y, por tanto, una sensación que no presenta forma alguna. Y si se responde que en este caso el fondo blanco es también una forma como ésta evidentemente no se proyecta sobre otro fondo, tendríamos una forma sin fondo en que se destaque, una forma que no se segrega de un fondo; es decir, lo contrario de lo que antes se nos había dicho.

Finalmente, puede permitirse que de hecho no se dé contenido alguno provocado por una excitación sensorial que no sea ya una forma; que los contenidos de conciencia del hombre adulto, de hecho, no son solamente cualitativos, sino que las cualidades las aprehendemos siempre en concreto en un sujeto substancial, cuya existencia también aprehendemos; que de este sujeto sabemos generalmente lo que es y para qué sirve y el nombre con que se denomina. Pues bien: aunque todas estas cosas no se presenten separadas en nuestra aprehensión intuitiva, podemos, al menos, considerarlas por separado y aislar por abstracción cada una de ellas de las demás. No precisamente por una abstracción ds orden conceptual que prescinda de la individualidad de lo real para percibir en él lo específico, sino también por una abstracción de orden intuitivo por la que es posible reparar en el aspecto concreto del color o del sonido, o de otra cualquiera cualidad sensible, prescindiendo, no negando todo lo demás. El prescindir, en efecto, no es negar; y es falso que la abstracción, así la del concepto universal como la intuitiva de aspectos concretos de la realidad, sea una aprehensión que la deforme y falsifique. El entendimiento humano no puede abarcar de una mirada todas las perfecciones que se encuentran reunidas y unificadas en los seres individuales de la Naturaleza. Su limitación le obliga a distinguir en ellos distintos aspectos, para estudiarlos en particular.

---

[11] ..PENSAMIENTO, I (1945), p. 39.

Como es legítimo y aun necesario que el que pretende apreciar el mérito artístico de una joya de orfebrería no se contente con observarla globalmente, sino que además la estudie en detalle, para apreciar el valor de las perlas preciosas en ella engastadas, de las filigranas que la adornan y de los esmaltes que la avaloran; como es legítimo, y también necesario desde el punto de vista científico, que el fisiólogo no se contente con estudiar el funcionamiento de un organismo vivo, sino que, para conocer mejor este funcionamiento le es preciso estudiar en particular cada uno de los distintos órganos, como el corazón, la musculatura, las glándulas endocrinas y el sistema nervioso, así, en psicología, no hay derecho a negar la legitimidad de un estudio pormenorizado de cada uno de los aspectos que ofrece la riqueza inmensa de la vida psíquica, entre los cuales no es de escasa importancia, para conocer la verdadera naturaleza de la vida mental, el de la sensación.

Una falsa apreciación de ésta, que representa el primer contacto del mundo físico con el psíquico; un error a primera vista insignificante acerca de la naturaleza de la sensación, puede lógicamente llevar a consecuencias funestísimas y a gravísimos errores, que yendo más allá del campo de la psicología experimental, afecten a la epistemología, y por ella a toda filosofía. Intimamente ligada a una errónea manera de ver sobre la sensación está la concepción filosófica de Descartes sobre la constitución del hombre, origen de tantas aberraciones filosóficas posteriores. De una errónea doctrina sobre la sensación parte el apriorismo kantiano, con sus derivaciones ulteriores hacia el idealismo. Y las lamentables e inncesarias infiltraciones de maneras de ver sobre la sensación, provenientes más o menos de esas doctrinas, que con demasiada frecuencia se advierten aun en autores que desean mantenerse fieles a la tradición aristotélico-escolástica, no son tan inocuas como a primera vista podrían parecer.

No hay razón, pues, para tener por innecesario o por inconveniente el estudio de la sensación ni para suprimirlo de los textos didácticos de psicología, accediendo a las injustificadas pretensiones de la Psicología de la forma.

3. *Negación de la hipótesis de la constancia.*

Estrechamente relacionada con las negaciones precedentes está la de la llamada Hipótesis de la constancia *(Konstanzannahme)*, que, por estar implícitamente contenida en el elementarismo radical y en una

concepción exagerada de las sensaciones puras, solía orientar, al menos tácitamente, las investigaciones experimentales anteriores al gestaltismo. Según esta hipótesis, lo que en la conciencia aparecería con ocasión de la excitación local de un órgano sensorio estaría exactamente determinado por las condiciones de esta excitación. Así, las sensaciones, que según los no gestaltistas son los materiales básicos de la percepción, corresponderían exactamente a la excitación sensorial en cuanto a su cualidad, intensidad, espacialidad y temporalidad. Esta hipótesis parece ser el principio que, a los comienzos de la psicología experimental, inspiró las investigaciones de la psicofísica, en la que se pretendía obtener una medida exacta de la sensación en función únicamente de la del correspodiente excitante físico.

A esta hipótesis se oponen los psicólogos de la forma, aduciendo en contra de ella una infinidad de experiencias; no precisamente de sensaciones simples y elementales, que no admiten, sino de percepciones en las que el objeto aprehendido continúa siendo apreciado, dentro de ciertos límites, de la misma manera — hecho denominado constancia de la percepción, que no hay que confundir con la hipótesis de la constancia, a la cual se opone —, a pesar de que las condiciones de la excitación actual, su intensidad, cualidad y magnitud varíen notablemente.

Imposible nos sería, por falta de espacio, mencionar aquí y mucho menos describir, el gran número y variedad de experimentos con los que los gestaltistas demuestran la constancia de la percepción a pesar de variar los excitantes, contra la hipótesis de la constancia, que, para evitar toda confusión, mejor sería llamar hipótesis de la correspondencia de la sensación con el excitante.

Solamente, como un caso concreto de la experiencia común, mencionaremos un hecho perteneciente al campo óptico de nuestra experiencia ordinaria. La magnitud o tamaño de nuestra mano, situada a poca distancia de nuestros ojos, continúa siendo apreciada sensiblemente la misma que cuando la miramos a la distancia del brazo extendido; las personas, los objetos, los edificios que aparecen en nuestro campo óptico, vistos a distintas distancias y dentro de ciertos límites de éstas, continuamos apreciándolos como de la misma magnitud; un círculo perfecto de cartón, en situación frontal paralela a nosotros, no sólo continúa siendo apreciado del mismo tamaño, cuando lo acercamos o alejamos, sino que continúa también siendo para nosotros un círculo, aunque lo inclinemos haciéndolo girar sobre su diámetro horizontal o lo coloquemos en el plano de nuestra mesa de estudio.

Pues bien, se dice, en todos los casos, la imagen retínica, y consiguientemente la aplicación del excitante a nuestro órgano sensorial de la visión, es notablemente diferente en cuanto a su magnitud, y en el caso del círculo, también en su forma geométrica, que en vez de un círculo ha pasado a ser una elipse. La percepción, pues, continúa siendo constante y sensiblemente la misma, mientras que el excitante que a ella da lugar es diverso. Seguiríase de ahí, según los gestaltistas, que la hipótesis de la constancia, esto es, de la corespondencia exacta entre el excitante sensorial y el objeto que a consecuencia de él aparece a la conciencia, es insostenible.

Toda esta argumentación nos parece fundarse en más de un equívoco. Porque, en primer lugar, la hipótesis de la constancia o de la perfecta correspondencia entre el excitante y lo que aparecería a consecuencia de él, se refiere a la sensación, no a la percepción, a la que recurren los que la impugnan. Que la percepción a que puede dar lugar una excitación local es en todo caso muy diferente de lo que nos daría por sí sola la sensación, lo admiten todos los que no niegan la distinción entre sensación y percepción. Nadie hay, que sepamos, que no admita que no solamente una percepción de un objeto puede ser producida por diversas excitaciones sensoriales, sino también que una misma excitación sensorial pueda dar lugar a diversísimas percepciones. Éstas, según todos, no son función solamente del órgano sensorial excitado, sino también de la disposición total del sujeto en el que la excitación se recibe; y esto, ya se explique esta disposición del sujeto invocando la experiencia de aprehensiones pretéritas de nuevo suscitadas y actualmente asociadas a lo dado por el excitante, ya, como quieren los gestaltistas, por un cambio total del dinamismo cerebral, introducido en él por la excitación periférica.

Pero además no parece que, al menos en el caso de las percepciones ópticas mencionadas — sea lo que fuere de otra clase de percepciones, que tal vez deberían explicarse de otro modo —, se comete también un equívoco al no distinguir en ellas entre la aprehensión del objeto tal como aparece en el plano fenoménico y el que me presenta la visión del objeto en el de la realidad. La existencia y la distinción de estos dos planos en nuestras percepciones ópticas del mundo exterior: el del objeto que aparece y en cuanto aparece en mi visión subjetiva, que por reflexión y artificialmente puedo comprobar, comparándolo con la magnitud de otros objetos en el mismo plano fenoménico, y el del objeto que espontáneamente y sin darme cuenta del primero

aprehendo directamente en el plano de la realidad; las declarábamos en nuestro artículo precedente [12] en el caso concreto de la percepción de una casa de forma cúbica.

Aplicando, pues, esta doctrina a los casos anteriormente aducidos en contra de la hipótesis de la constancia, podría decirse que ésta se verifica ciertamente en el plano fenoménico, aunque no en el de la realidad. Lo que en aquél aparece y en cuanto aparece: la mano, los edificios, las personas, los objetos colocados a distintas distancias y posiciones, aparecen en el plano fenoménico de un modo correspondiente a las magnitudes de las imágenes retínicas o aéreas impresionadas de la retina, en cuanto a su magnitud y forma geométrica. A medida que los objetos se alejan, aparecen también más pequeños; el círculo pasa también a ser una elipse. Mas no así en el plano de la realidad al que espontáneamente referimos el objeto percibido, en el que, siempre dentro de ciertos límites, todos estos objetos continúan siendo del mismo modo aprehendidos.

Esto es lo que dan de sí los hechos: a través del objeto fenoménico, y sólo a través de él, conocemos el objeto extramental, percibiéndolo, al menos aproximadamente, tal como es en el plano de la realidad. Y esto tiene lugar sin que esta percepción sea mediata, propiamente hablando; ni menos debida a un raciocinio, porque no se verifica conociendo primero el objeto fenoménico y pasando luego a conocer el objeto real; ni siquiera de modo que esto haya de ser explicado necesariamente por una experiencia previa del objeto fenoménico y una especie de aprendizaje; sino que se verifica en virtud de leyes intrínsecas a la misma percepción, por la que tiene lugar una especie de rectificación automática y espontánea de los datos de orden fenoménico, que proyectamos intencionalmente al plano de la realidad de un modo conveniente a los fines de la vida y a su adaptación a la realidad.

Gemelli [13], que con los psicólogos de su escuela ha estudiado profunda e ingeniosamente la percepción, propone designar este hecho con el nombre de "ley de la relativa constancia de los datos sensoriales". Si no fuese por esta ley, si las cosas que aprehendemos en el plano de la realidad variasen constantemente de tamaño y de forma de un modo correspondiente a los cambios continuos de los objetos del plano fenoménico, nuestra vida resultaría insoportable; nuestra adaptación a la realidad, imposible.

---

[12] Cfr. PENSAMIENTO, II (1946), pp. 10-12.

[13] A. GEMELLI, O. F. M., *La Psicologia della percezione* (Vita e Pensiero, Milano, 1936), p. 19.

4. *Negación de la asociación.*

Otra de las protestas célebres del gestaltismo es su oposición a la asociación, consecuencia de su antielementarismo. Si no se dan elementos no es menester asociarlos. El elementarismo que los admite, para explicar la unificación de los objetos de la vida mental recurre al factor asociación, esto es, a la afinidad asociativa que determinados contenidos de conciencia tendrían respecto de otros de la experiencia pasada para suscitarlos de nuevo y agregárselos; y esta afinidad asociativa no tendría otro origen, según el elementarismo empirista y mecanicista, que la ley de contigüidad, en virtud de la cual se asociarían aquellos contenidos que en la experiencia pretérita, por una coincidencia meramente fortuita, hubiesen estado en contigüidad espacial o temporal.

He aquí las mismas palabras con que Wertheimer describe la asociación que el gestaltismo impugna [14]:

"*Hipótesis de la asociación,* — Si un cierto contenido A ha ocurrido frecuentemente con B (en contigüidad espacio-temporal), se da entonces una tendencia en A a suscitar B (caso típico: el de las sílabas sin sentido). Tal es el plano fundamental del asociacionismo. El principio aquí es el de una conexión existencial, una unión solamente en cuanto mira la aparición de estos o aquellos contenidos, una concatenación esencialmente extrínseca en su carácter."

El calificativo "extrínseco" es la traducción de lo que Wertheimer llama "sachfremd", que opone a "sachlich". Con el primer epíteto quiere significar una conexión que estaría determinada, no por la naturaleza de los términos que se unen, sino por el mero hecho de su contigüidad local y temporal, debida al uso fortuito y arbitrario.

Esta hipótesis de la asociación, entendida en el sentido explicado, está enteramente acorde con la teoría llamada por los gestaltistas del mosaico y con la "Bundelhypothese", a la que antes nos hemos referido.

La oposición a este asociacionismo radical y exageradamente elementarista, propio del empirismo más absurdo; y el intento de introducir en psicología un principio de explicación distinto del de la asociación mecanísticamente entendida; son muy dignos de alabanza y conformes con las exigencias de una psicología verdaderamente científica y de una verdadera filosofía. Pero si con esto los gestaltistas pretendiesen excluir en absoluto la intervención de la afinidad asociativa en la vida mental, o englobasen con este asociacionismo, que legítimamente com-

[14] MAX WERTHEIMER, *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt,* I, en "Psychologische Forschung", I. (1922), p. 49 (ELLIS, *A source Book of Gestalt Psychology* [London, 1938], p. 12).

baten, otras doctrinas que, admitiendo la realidad de la afinidad asociativa, no la conciben de un modo tan mecánico y empirista, sino que la ponen al servicio de las iniciativas del poder sintetizador de la vida mental, que sabe utilizarla convenientemente para los fines de la vida; si para sustituir la asociación que rechazan acudiesen a otros principios explicativos igualmente ineptos; la protesta de la Gestalttheorie contra la asociación en la vida mental debería tenerse por exagerada y aun falsa. Con ello los psicólogos de la forma no harían más que embarazarse el camino para llegar a la explicación de innumerables hechos de la vida mental, como los de la memoria y reconocimiento, los del aprendizaje y del hábito, e infinidad de percepciones que, sin recurso a la asociación, no se ve de qué manera podrían explicarse [15].

II. ASPECTO CONSTRUCTIVO DE LA TEORIA DE LA FORMA

Una teoría científica no puede consistir solamente en una serie de negaciones. La negación, de sí, no es capaz de nada más que de destruir; y una teoría científica, o no es nada o es una construcción doctrinal, esto es, una sistematización de afirmaciones, ciertas o probables, fundada en determinados principios, experiencias e hipótesis y encaminada, no solamente a describir y catalogar, sino también a explicar las realidades que son su objeto.

Una descripción precisa y verdadera de los hechos, desde el punto de vista adoptado por la teoría, y una explicación causal de su naturaleza, constituyen como las dos plantas de todo edificio doctrinal que tenga la pretensión de ser tenido como una teoría completa. Esta podrá ser de orden positivo si busca la explicación apelando a causas que están sujetas a nuestro conocimiento experimental o intuitivo, o que por

---

[15] Una errata notable de nuestro artículo anterior (PENSAMIENTO, II, p. 28) en la que incurrió el cajista al ajustar la figura 12, colocándola invertida, nos ofrece ocasión para aducir, como ejemplo, un caso concreto de percepción, que difícilmente podría explicarse sin recurrir a la asociación de imágenes. Tenemos por seguro que ninguno de nuestros lectores acertaría a ver en aquella figura la E mayúscula en relieve, sino solamente tres líneas quebradas inconexas entre sí; a no ser que, sospechando la mala colocación del clisé, le ocurriese invertir la página, restituyendo así la figura a la posición en que debía estar. Entonces las tres líneas quebradas dejan de ser fenoménicamente tres líneas y pasan a ser las sombras de los trazos de la E mayúscula en relieve de la que se habla en el texto. Aun prescindiendo de la cuestión complicadísima de la percepción del relieve, no comprendemos que la unificación de las tres líneas pueda explicarse sin la intervención de la experiencia y el recurso a la asociación.

lo menos son del mismo orden que éstas; y también filosófica, si en sus explicaciones recurre a causas suprasensibles de orden ontológico, que están al alcance solamente de la inteligencia y del raciocinio.

Prescindiendo de momento del aspecto filosófico de la teoría de la forma, del que luego hemos de decir algo, vamos a considerarla aquí desde el punto de vista de la ciencia experimental, así descriptivo como explicativo.

1. *La teoría de la forma como descriptiva.*

En este primer estadio, que podríamos llamar de la historia natural o descripción ordenada, sistemática y completa de lo que es objeto de una teoría, la de la forma, si no nos engañamos, es en gran manera deficiente. No, por cierto, porque los gestaltistas no tengan la legítima ambición de abarcar todos los hechos de la polifacética y riquísima vida mental, sino porque, desde el punto de vista descriptivo, nos parece que esta teoría se queda a medio camino, por contentarse con introducir en éste su primer plano, en tumultuoso tropel, sin orden y sin la clasificación conveniente, todo género de vivencias psíquicas, por el mero hecho de llevar el marchamo de la forma con el que el gestaltismo las señala a todas sin distinción, consecuente con su fórmula general: "Todo lo dado es en algún grado estructurado."

No escasean las críticas e impugnaciones de esta última aserción. No pocos han creído que el universalismo de la forma carecía de suficiente base experimental [16]. Establecida la realidad de la forma a base principalmente de las percepciones ópticas, que de por sí son ya de índole sintética, ¿con qué derecho—se pregunta—se extiende la forma a las percepciones de otros sentidos, como por ejemplo a las del tacto, sentido que parece ser más bien de naturaleza analítica? Además, ¿cuál puede ser el fundamento de la extensión del concepto y de las leyes de la forma, tal como se dan en el campo de la percepción sensible, a campos tan diversos como los del pensamiento conceptual, del sentimiento, de la voluntad y de la acción?

Inoportuno sería entrar aquí en la discusión de esas cuestiones. Ni hace falta para lo que aquí tratamos, ni tenemos dificultad alguna en admitir que, al menos por lo común, todas nuestras vivencias psíquicas

[16] Las múltiples impugnaciones de que ha sido objeto el universalismo de la forma pueden verse resumidas en la obra de Cornelio Fabro, *La Fenomenología della percezione* (ed. "Vita e Pensiero", Milano, 1941), pp. 354-368.

se presentan como todos estructurados, es decir, como formas. Si la unidad, estructuración y totalitarismo propio de la forma se da ya en la vida puramente vegetativa, cuánto más deberá admitirse en la vida psíquica, que por ser psíquica no es menos vida que aquélla.

Pero en cambio no podemos menos de notar lo inconveniente que es, aun para los fines del gestaltismo, que éste no haya procedido a una especificación y clasificación más precisa de las formas que tan brillantemente demuestra en nuestra experiencia fenomenológica, describiéndolas, no solamente en lo que tienen de común, sino también en aquello por lo que unas formas se distinguen radicalmente de otras. Que en esta primera planta de la teoría de la forma se introduzcan, sin notar su diversidad peculiar, cosas tan diferentes como una palabra y un dibujo geométrico, una melodía y un silogismo; que no se distinga entre la forma dada por una percepción táctil y la que es propia de un concepto universal; y que, para preparar el camino a una explicación de cosas tan diversas, se contenten los gestaltistas con describirlas diciendo que a todas ellas les conviene el concepto general de forma, que no pocas veces ni siquiera es unívoco, sino solamente análogo y aun puramente metafórico; no puede menos de dar lugar a un confusionismo funesto, del que tantas veces se ha acusado a la teoría de la forma. El ir repitiendo hasta la saciedad que todo es forma, podrá servir a lo más para señalar un punto de partida en la investigación, más conveniente que el de la psicología elementarista; pero mientras no se proceda a una ulterior discriminación y clasificación de las formas que la experiencia nos presenta, la Teoría de la forma no podrá legítimamente blasonar, como blasona, de partir de los hechos tales como se presentan a nuestra experiencia directa, y estará expuesta a los más crasos errores, cuando, desde el plano descriptivo, trate de ascender al de las explicaciones.

2. *La Teoría de la forma como explicativa.*

No es de extrañar, pues, que los gestaltistas, cuando se trata de algo más que de comprobar en general el hecho de la forma, e intentan dar razón de su naturaleza íntima y de los factores en virtud de los cuales se realizan las continuas y complicadísimas transformaciones de la vida mental, se encuentren ante una dificultad que para ellos resulta insuperable. Porque, si como acabamos de decir, el repetir machaconamente e inculcar a la continua que toda vivencia psíquica es una Gestalt, no basta siquiera para satisfacer las exigencias de una teoría en lo que

ésta tiene de puro descriptivo, cuanto menos la teoría de la forma será capaz de explicar satisfactoriamente las distintas clases de formas cuyas diversidades desconoce, o por lo menos no las tiene en cuenta.

Otra raíz de las dificultades que el gestaltismo encuentra cuando trata de dar una explicación de la vida mental, consiste en una serie de postulados filosóficos, más o menos implícitamente por él supuestos, entre los cuales los que más influjo tienen en la doctrina gestaltista son los del actualismo psicológico y del sensismo. Si no se tiene en cuenta que los gestaltistas al entrar en el estadio de las explicaciones van guiados por esos dos postulados, inadmisibles por estar fundados en falsos prejuicios filosóficos, el gestaltismo resulta completamente ininteligible para todo el que se acerque a él provisto del bagaje de los conocimientos psicológicos propios del buen sentido de todos los hombres y enteramente legítimos a la luz de la verdadera filosofía.

El actualismo o fenomenismo de los gestaltistas es patente. Todo se les va en hablar de fuerzas, de campos de fuerzas, de equilibrio de fuerzas, de cambios de potencial, sin que nos digan de quién son esas fuerzas, de dónde provienen, qué es lo que las pone en acción y cuál es el sujeto por la acción de ellas modificado. El individuo, el supuesto, la persona, el yo, ese sujeto en el que, en la experiencia más evidente de todo hombre adulto, las vivencias psíquicas se presentan constantemente incrustadas, es considerado a lo más como una de tantas formas fenoménicas, pero en ningún caso como un factor real de explicación. Hablar de vida psíquica, sin tener en cuenta esta relación constante, para ella esencial, a un sujeto del que las vivencias psíquicas proceden y en el que se desarrollan, es partir en la investigación de esta vida de una experiencia incompleta y falsificada; es proceder de un modo conforme a los postulados del fenomenismo o actualismo psicológico, pero enteramente contrario a la experiencia directa más evidente, por la que todo hombre, sin exceptuar los mismos que profesan esa doctrina, inevitablemente refiere sus experiencias psíquicas al propio yo. Este yo, como sujeto substancial y permanente, queda absolutamente proscrito de las explicaciones del gestaltismo [17].

Pero lo que principalmente entorpece toda explicación gestaltista de tipo psicológico es el postulado del sensismo que, de espaldas también

[17] Es de notar que esta acusación ha sido repetidas veces formulada por autores que, como MARY WHITON CALKINS (*Critical comments on the "Gestalt-Theorie"*, en "Psychological Review", 33 [1926], pp. 150-151) y otros autores por ella mencionados, entre los cuales W. Stern, no se inspiran en la filosofía que nosotros profesamos.

a la experiencia, no admite más que una sola especie de psiquismo, negando la distinción esencial entre el sensitivo y el intelectual, entre el del animal y el del hombre. Los célebres e ingeniosos experimentos de Köhler, realizados en Tenerife y expuestos en su famoso libro *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen,* son ciertamente de gran valor para demostrar cómo los simios perciben la forma; pero en cuanto el autor las aduce como demostración de una inteligencia animal, aunque por lo demás inferior a la del hombre, revelan el postulado sensista que le guiaba en su investigación y su desconocimiento de lo que es propio y característico de la inteligencia y, por tanto, de su irreductibilidad al conocimiento sensitivo.

No es, pues, de maravillar que el gestaltismo, cuando trata de dar una explicación integral de la vida psíquica, desorientado por una defectuosa descripción de lo que trata de explicar y por la siniestra luz de los postulados que acabamos de mencionar, encuentra el camino cerrado para hallarla dentro del ámbito de la psicología y abandonando el campo de ésta vaya a buscarla en el de la física.

El origen de esta deserción del campo de la psicología se encuentra ya en la primera monografía de Wertheimer sobre el movimiento estroboscópico, a la que nos referimos en nuestros anteriores artículos [18].

Para dar alguna explicación del "fenómeno phi", es decir, de la percepción de un movimiento aparente de traslación sin que nada se trasladase en el orden físico de los excitantes, supuso Wertheimer que entre las vías aferentes del sistema nervioso por las que se deslizaban las corrientes provocadas por los excitantes, se daban funciones de enlace transversales *(Querfunktionen);* y que una de ellas bien podía ser el correlato fisiológico del fenómeno, que vendría a ser algo así como un corto circuito (*Kurzschluss*).

Lo que Wertheimer había indicado como una mera hipótesis, entre otras posibles, para dar razón del movimiento aparente, su amigo y colega el doctor Köhler trató de convertirlo en una explicación general de toda la prodigiosa diversidad y maravillosa complejidad de la vida psíquica. En su famoso libro *Las formas físicas en reposo y en estado estacionario* [19], después de haberse esforzado en demostrar que en las energías del mundo físico se dan sistemas de fuerzas que han de tenerse por verdaderas gestalten o formas, a lo cual dedica nada menos que las

---

[18] Cfr. PENSAMIENTO, II, pp. 17-19.

[19] WOLFANG KÖHLER, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im staticnären Zustand* (Vieweg, Braunschweig, 1920).

tres primeras partes de su obra, en la cuarta trata de aplicar esta doctrina a la explicación de las formas psíquicas, principalmente en el capítulo primero de esta cuarta parte, que lleva por título las palabras de Goethe: *Denn was innen, dass ist aussen*, que vienen a sintetizar la explicación gestaltista. Consiste ésta en la afirmación de que a las formas de la experiencia psíquica o interna corresponden formas físicas, esto es, de la energía física que actuaría en el cerebro. Su intento es demostrar cómo las propiedades generales de las *gestalten* fenoménicas y las de las estructuras físicas no solamente son análogas, sino, en verdad, "paralelas" [20].

No se ve claro si este paralelismo entre las hipotéticas formas físicas y las psíquicas isomórficas, importa dos series paralelas de actividades o una sola actividad de doble aspecto. No se ve claro tampoco si el isomorfismo de las gestalten fenoménicas se da solamente entre ellas y las supuestas formas físicas de la energía cerebral, o se extiende también a las formas físicas de fuera del organismo. Las opiniones sobre este punto tan importante de la Teoría de la forma, así entre los que tratan de exponerla como entre sus mismos autores, son muy diversas [21]. La confusión de esta doctrina llega aquí a su grado máximo; y no estamos obligados, ni menos tenemos derecho, a poner en claro en qué consista el isomorfismo gestaltista que, según todos reconocen, es algo esencialmente oscuro.

Con lo dicho, sin embargo, tenemos ya lo suficiente para juzgar del valor explicativo de la Teoría de la forma. Pero antes es preciso reconocer lo que en el isomorfismo de los gestaltistas pueda haber de verdadero y admisible.

En primer lugar, tenemos por real la existencia de seres en el mundo físico, a los que de alguna manera conviene la noción de forma, o sea de todo unificado y estructurado. En nuestro artículo precedente [22] hemos mencionado una gran diversidad de ellos que forman una gama de formas físicas más o menos perfectas, según la mayor o menor perfección de la unión de las partes; desde el caso más perfecto de unidad totalitaria y organizada que se tiene en los organismos vivientes, hasta

---

[20] "Unser Ziel kann einmal sein, die allgemeinen Eingenschaften phanomenaler Gestalten von ebenso allgemeinen Eingenschaften physicalischer Strukturen aus zu verstehen, indem wir zeigen, dass physische Gestalten, welche im Nervensystem auftreten und psychophysische Bedeutung erlangen, ganz analoge oder in einen weiton Sinne "parallele" Beschaffenheit haben müssen wie die Gestalten der phänomenalen Wahrnehmung" (O. c., p. 174).

[21] Cfr. BARBADO, *Introducción a la Psicología experimental*, p. 341.

[22] Cfr. PENSAMIENTO, II, pp. 8-9.

la más imperfecta, como sería la de un pelotón de soldados en formación. Entre las innumerables formas físicas o todos unificados y estructurados que de hecho existen en el mundo físico, pueden contarse también las que Köhler considera como tales. No tenemos empeño alguno en excluir de la categoría de formas físicas ciertos conjuntos de fuerzas (distribución de la carga eléctrica en los condensadores, soluciones electrolíticas, vasos comunicantes, etc., etc.), cuyo funcionamiento es interpretado por Köhler de manera que en ellos se cumplirían las leyes de la forma.

Las demostraciones de esta interpretación, a la que no han faltado impugnadores [23], son necesarias para establecer el isomorfismo, ante todos los que como el mismo Köhler no admiten en el mundo otras fuerzas que las físicoquímicas que actúan en la materia bruta. Para el que admita, como admitimos, que las fuerzas vitales que actúan en los organismos son de naturaleza diversa que las puramente físicoquímicas, las demostraciones de Köhler, a las que dedica la mayor parte de su libro, son completamente inútiles. Tanto si hay que admitir como si hay que rechazar la existencia de la forma en el funcionamiento de las fuerzas físicoquímicas, admitimos de buen grado que las fuerzas fisiológicas o vitales de los organismos, y con mayor razón las de los organismos dotados de conciencia, constituyen sistemas de fuerzas que obran como un todo y con subordinación al todo, cumpliéndose en ellas perfectamente las propiedades de la forma.

Tenemos también por verdadero que todas las actividades psíquicas de la vida puramente sensitiva de los animales, así como también las de la vida sensitiva del hombre en cuanto no es modificada por su psiquismo superior, de tal manera dependen del organismo material, que a cada forma fenoménica corresponde una forma fisiológica subiacente, dándose entre ellas un perfecto paralelismo; y aun tenemos por más probable que este paralelismo no ha de explicarse como el de dos series de actividades, sino más bien como dos aspectos de una misma realidad o de un mismo proceso esencialmente psicofisiológico [24]. El isomorfismo, pues, de los gestaltistas, aun en la forma más radical de un paralelismo, no de doble actividad, sino de doble aspecto de una misma actividad

---

[23] Uno de ellos es O. A. Oeser, *Gestalt Psychology and Gestalt Theory*, en "British Journal of Psychology, 21 (1930-31), p. 73 s., que de los casos de formas físicas aducidos por Köhler, llega a decir (p. 81): "All Kohler's examples are no mere than tedious illustrations of the oldest law in physics: tha of action and reaction."

[24] Cfr. Fröbes, S. I., *Psychologia speculativa*, I (Herder Friburgi Brisgoviae, 1927), I, p. 71.

psicofisiológica, nos parece completamente aceptable y verdadero, con tal que se refiera solamente a la vida sensitiva.

Hasta aquí, lo que reconocemos como verdadero en el insomorfismo gestaltista. En cambio, la extensión de este paralelismo e isomorfismo a toda la vida psíquica, afirmada por Köhler, la tenemos como una hipótesis no sólo destituída de todo fundamento experimental, sino también opuesta a la experiencia científica, y además completamente inútil para dar una explicación de la vida humana.

Como fundamento de esta pretendida explicación podría alegarse el hecho evidente de que la vida psíquica humana, aun la más elevada, depende en algún modo del funcionamiento orgánico. Pero esta dependencia que, respecto del psiquismo sensitivo, es inmediata e intrínseca por ser el organismo vivo su causa y su receptáculo, no es más que mediata y extrínseca con relación al psiquismo superior. Este sólo depende de aquél como de quien ha de suministrarle los materiales necesarios para que pueda actuar y, por tanto, como de una condición necesaria para que pueda trabajar por su cuenta, realizando una labor ulterior que es irreductible a todo cuanto pueda hacer el psiquismo sensitivo.

Contra la identificación del psiquismo intelectual con el sensitivo y en favor de la independencia intrínseca de aquél respecto de éste, y consiguientemente contra el isomorfismo gestaltista, se oponen un gran número de hechos científicamente comprobados por la psicología experimental, así como también la avalancha de múltiples argumentos de razón, con los que en filosofía se demuestra la espiritualidad del conocimiento intelectual y la del alma humana. Nadie que no profese el más burdo materialismo podría aceptar el isomorfismo gestaltista.

Por otra parte esta doctrina, sea o no aceptable, si bien se mira tampoco puede satisfacer como una explicación de la vida psíquica. Desde luego, no puede considerarse como una explicación de orden psicológico, puesto que va a buscarla en la Física, lo cual equivale a una declaración de bancarrota para una Teoría psicológica. La Teoría de la forma es más una teoría física que psicológica.

Pero, además, la explicación que ofrece parece completamente inepta. Primeramente porque trata de explicar lo que es más claro por lo que es más oscuro: la vida mental, de la que tenemos un conocimiento intuitivo, por los procesos fisiológicos de las fuerzas físicas que actuarían en el cerebro, que no pueden ser observados *in vivo*, y solamente conocemos por conjeturas de lo que por intuición sabemos de la vida psíquica y de lo que puede alcanzarse por el método anatómico-clínico.

De ahí que, en segundo lugar, esta explicación, como generalmente las explicaciones fisiológicas de la vida mental, no sea más que aparente, por no ser más que una traducción en términos de la fisiología o de la física, de lo mismo que conocemos mejor y más claramente cuando lo expresamos en términos psicológicos.

Por estas razones no es de maravillar que, aun los que con gran detenimiento y no sin marcada benevolencia han procurado entender la doctrina de la Teoría de la forma, se declaren absolutamente contrarios a la hipótesis del isomorfismo, como lo hace, por ejemplo, Fabro [25] cuando al terminar su concienzudo estudio escribe:

"En particular, la interpretación de la síntesis psíquica con el principio del isomorfismo—en la forma sistemática que éste ha tenido en las obras de Köhler—es psicológicamente absurda, experimentalmente gratuita y filosóficamente preconcebida, porque contiene una forma larvada de materialismo o por lo menos una profesión de agnosticismo y de paralelismo psicofísico."

Estas últimas apreciaciones se refieren ya al aspecto filosófico que pasamos a considerar.

III. IMPLICACIONES FILOSOFICAS DE LA TEORIA

El 17 de diciembre de 1924, Wertheimer [26] declaraba formalmente ante la *Kanstsgesellschaft* que la Teoría de la forma no estaba interesada en enredarse en las cuestiones filosóficas que podría sugerir la fórmula de la misma, que acababa de proponer. Esto no obstante, añadía:

"La Teoría de la forma se ocupa de la investigación concreta; no es solamente un resultado, sino un dispositivo; no solamente una teoría acerca de los resultados, sino un medio hacia ulteriores descubrimientos. No es ella solamente el planteamiento de uno o más problemas, sino un intento de *examinar* lo que en realidad tiene lugar en la ciencia."

Una teoría de tales pretensiones es claro que trasciende los límites de la pura ciencia positiva; y aunque no pretenda ser una filosofía, implica evidentemente una actitud filosófica, que es un enigma no fácil de descifrar.

Desde luego, la pretensión y las ansias de originalidad son tan vivas en los gestaltistas, que los lleva en todas ocasiones a negar todo paren-

---

[25] O. a. c., p. 441.

[26] MAX WERTHEIMER, *Über Gestalttheorie*. (Erlangen, 1925), p. 43. (Ellis, o. c., p. 2-]).

tesco de sus doctrinas con las de cualesquiera otros. Tampoco hay que pensar que desde el punto de vista especulativo nos hallemos delante de un nuevo sistema filosófico que pueda alinearse al lado de los otros ya conocidos. Si ni siquiera en su aspecto experimental, como queda dicho, llega la Teoría de la forma a poder ser considerada como un sistema completo y de límites cerrados, cuanto menos va a ser esto posible en el orden filosófico. Lo único, pues, a lo que aquí podemos aspirar es a determinar algunas ideas filosóficas implicadas en el gestaltismo, ya como principios que lo inspiran, ya como consecuencias que lógicamente se derivan de él.

Por lo demás, estos puntos de contacto con la filosofía no escasean y afectan a casi todas sus partes. La epistemología, la metafísica, la filosofía natural, principalmente la psicología, están particularmente interesadas en conocer de qué manera se relaciona con ellas la doctrina gestaltista.

1. *¿Subjetivismo kantiano u objetivismo realista?*

Comenzando por lo que se refiere al valor crítico del conocimiento humano, la impresión espontánea, inevitable, del que examina los escritos de los gestaltistas es la de que la Teoría de la forma, si no es que pueda calificarse simplemente de idealista, al menos se presenta fuertemente impregnada de sujetivismo kantiano. En todo caso, la doctrina gestaltista de ningún modo puede considerarse reconciliable, no ya con un realismo ingenuo—esto se da por descontado—, pero ni siquiera con un realismo crítico aceptable. Cornelio Fabro [27] trae algunas de las acusaciones de este género contra la Teoría de la forma: la de Rignano que la considera "como una nueva tentativa de reverdecer la psicología kantiana"; la de O. Weber, que la acusa de llevar al idealismo, que lógicamente se seguiría del principio fundamental del gestaltismo; y la de un discípulo de Th. Erismann, Hochleitner, que escribe: "Lo real, según el principio del isomorfismo, no es dado ni por el mundo físico y ni siquiera por los procesos fisiológicos, sino por el mismo aparecer como tal, en cuanto es el resultado terminal de los procesos nerviosos cerebrales." Menciona Fabro a continuación algunas contestaciones de los gestaltistas, en las que parece intentan defenderse de estas acusaciones y expresa su juicio con estas palabras:

---

[27] O. a. c., pp. 399-408.

"Estoy muy lejos de creer que la defensa de Köhler pueda bastar para la fundamentación de un realismo gnoseológico."

Sea lo que fuere del valor de aquellas excusas y explicaciones, por nuestra parte no acertamos a ver cómo sea compatible con un sano realismo lo que oímos de labios del mismo Köhler en sus conferencias de Barcelona [28].

"Fácil es probar—decía—que no vemos el cuerpo físico de los demás hombres [...]. Porque en rigor nadie ha visto jamás, nadie ha percibido ante sí un cuerpo físico. Tenemos ante nosotros multitud de objetos con múltiples propiedades en los cuales se realizan movimientos y cambios. Pero este mundo visible y tangible, esos "objetos" que aparecen ante "nosotros", y todos sus cambios y movimientos, desde el punto de vista de la psicología, no son otra cosa que *fenómenos psicológicos*. Verdad es que la Física construye un mundo independiente de nuestra percepción, e independiente incluso de nuestra existencia. Pero este mundo corpóreo de los físicos no puede caer nunca bajo nuestra percepción. Cuando los estímulos de este mundo físico alcanzan nuestros sentidos—los ojos, los oídos, el sistema nervioso, es decir, otros cuerpos físicos—, surge un mundo nuevo, el de los colores, sonidos, formas y objetos ópticos del espacio intuitivo, y este mundo es el que denominamos mundo fenomenal, el único que se ofrece inmediatamente a nuestra percepción. Al principio nos aparece como el único mundo, hasta que poco a poco algunas de sus propiedades—como los colores, por ejemplo—y después todo el resto, es reconocido como puramente fenomenal, es decir, como dependiente de los procesos nerviosos de nuestro organismo."

Continúa todavía Köhler expresándose en este sentido. Lo transcrito basta ya para darnos cuenta de que, según sus ideas, es imposible llegar a conocer la realidad extramental.

2. *Dinamismo monista paralelista.*

Desde el punto de vista de la metafísica, la doctrina del gestaltismo parece ser un dinamismo monista paralelista. El dinamismo de los gestaltistas es evidente. No hablan más que de fuerzas y energías. Los todos unos y estructurados, esto es, las formas, no son más que sistemas de fuerzas que se disponen y rigen por la ley fundamental del gestaltismo. Sus explicaciones de la vida psíquica están calcadas sobre las que, de las fuerzas del mundo físico, da la dinámica y la física matemática. Ni las ideas de substancia y accidente, ni las de potencia y acto, ni las de causa y efecto, ni la de relación, son invocadas pos los gestaltistas, para quienes la única categoría que sustituye a todas las demás es la de forma, entendida en el sentido dinámico propio de la teoría. El dinamismo, pues, de ésta parece indiscutible, y no creemos que haya sido por nadie puesto en duda.

[28] KÖHLER, *El problema de la Psicología de la forma*, en Anales, a. c., p. 77.

Pero, además, este dinamismo es un dinamismo monista. Paul Guillaume, el más claro y documentado y al mismo tiempo uno de los más favorables expositores de la doctrina gestaltista, escribe en las primeras líneas de su libro, *La Psychologie de la forme* [29], que

"Aquella introduce las nociones de forma o de estructura en la interpretación del mundo físico, lo mismo que en la del mundo biológico y mental; establece el parentesco de hechos que las concepciones tradicionales separan, y funda sobre estas aproximaciones una filosofía monista de la naturaleza."

Y en el capítulo IX, al tratar expresamente de la posición filosófica de la Teoría de la forma, precisa aún más su apreciación, diciendo [30] que

"Ella es un monismo. No deja lugar alguno a una actividad libre, suprafisiológica; extiende el determinismo al universo entero y hace del hombre una parte en el todo; su principio del isomorfismo es la extrema generalización del paralelismo psicofísico."

El paralelismo, que de alguna manera importa la correspondencia isomórfica de lo psíquico y lo físico, podría a primera vista dar a entender que, más que de un monismo, se trata de un dualismo. Pero el paralelismo, no de dos procesos distintos, sino de dos aspectos distintos de un mismo proceso, que parece ser el de los gestaltistas, es, como decimos en otra publicación [31], un paralelismo estrictamente monista.

3. *El antivitalismo gestaltista.*

La oposición tenaz del gestaltismo al mecanicismo asociacionista de los biólogos y filósofos antivitalistas que, inspirados en él, intentaban dar una explicación de la vida, sin admitir un principio vital distinto de las fuerzas fisicoquímicas y de su obrar mecánico; las acertadas y demostradas afirmaciones del gestaltismo de que, cuando se trata de la vida, y especialmente de la vida psíquica, es el todo el que obra por sus partes y que éstas en sus actividades se subordinan al todo; daban derecho a esperar que, puesto que la manera de obrar de los organismos vivientes, especialmente de los dotados de conciencia, se reconocía tan distinta de la de los cuerpos no vivientes, admitirían

---

[29] PAUL GUILLAUME, *La Psychologie de la Forme* (Flammarion, París, 1937), página 5.

[30] O. c., p. 200.

[31] Cfr. nuestro artículo *Psicofísico paralelismo*, Psicología, en la Enciclopedia Espasa, t. 47.

que en aquéllos se daba algo más que en éstos, por lo que tuviese alguna explicación tan gran diversidad. Si así fuese, profesarían algún género de vitalismo.

No es así en modo alguno; antes bien, siempre y cuando rechazan el asociacionismo mecanicista y elementarista, se apresuran a hacer constar que están muy lejos de profesar ningún género de vitalismo.

Conocen y admiten los maravillosos hechos de regulación, adaptación, distribución de energías, y los de regeneración y reconstrucción de órganos mutilados, aducidos por Driesch y por otros biólogos modernos neovitalistas que, para explicarlos, admiten algún género de vitalismo o por lo menos están de acuerdo con los gestaltistas en rechazar la posibilidad de toda explicación mecanicista. A pesar de esto, su oposición al vitalismo, al menos al género de vitalismo que ellos conocen, es irreductible. Para no citar más que un testimonio autorizado, de los muchos que podrían aducirse. Wertheimer escribe [32]:

"Opuesta a esta manera de ver [la del asociacionismo mecanicista] es el *vitalismo*, el cual sin embargo, tal cual aparece a la Teoría de la forma, yerra también en sus esfuerzos por resolver el problema, porque también parte del presupuesto de que los eventos naturales son en sí mismos esencialmente ciegos y casuales y *añade* [subraya el autor citado, enemigo irreconciliable de toda suma] a ello y sobre ellos algo místico que impondría el orden. El vitalismo deja de inquirir acerca de los eventos físicos, si por ventura no es posible que se dé ya en ellos un orden genuino. Siendo así que la naturaleza presenta numerosos ejemplos de todos físicos en los cuales los eventos de las partes están determinados por la estructura intrínseca del todo."

Imposible emprender aquí la refutación del antivitalismo gestaltista cuyos fundamentos se indican en las líneas transcritas. Solamente queremos indicar cuáles son los principales de ellos.

Creemos que lo que en primer lugar induce a los gestaltistas a oponerse al vitalismo es el dinamismo y el antisubstancialismo o actualismo psicológico que profesan, irreconciliable con un principio vital substancial y permanente.

En segundo lugar estriban en el defecto de descripción anteriormente notado, en virtud del cual no distinguen entre formas y formas, entre las que puedan darse de orden puramente físico y las de orden biológico y psicológico; las cuales, aun dado que convengan con aquellas en el concepto genérico, tal vez sólo análogo de forma, requieren, por razón de lo que de ellas les distingue, una explicación distinta.

Pero lo que principalmente les lleva al antivitalismo es su desconocimiento del vitalismo verdadero. El vitalismo, en efecto, que conocen y

[32] MAX WERTHEIMER, *Über Gestalttheorie*, o. a. c., p. 53.

que rechazan, a nuestro juicio con mucha razón, es el vitalismo de los médicos-filósofos del Siglo XVII y también el de aquéllos — entre los cuales tal vez no sería difícil hallar algún neoscolástico de nuestros días—que se imaginan el principio vital como una substancia completa metida dentro del organismo, el cual en su constitución substancial no sería distinto de la materia bruta, y cuyas fuerzas, de orden también físicoquímico, obrarían vitalmente al ser aplicadas, promovidas, impulsadas o cohibidas y dirigidas por el principio vital, que influiría en ellas como una causa activa o eficiente.

Si los gestaltistas rechazasen un principio vital así entendido, creeríamos que están en lo cierto; pero no al rechazar el vitalismo moderado, según el cual el principio vital no es un principio activo de la vida vegetativa y sensitiva, sino meramente constitutivo y esencial del organismo viviente.

Con lo dicho hasta aquí creemos haber presentado, en síntesis ordenada, una exposición crítica—por lo demás extremadamente sumaria—de los puntos más salientes de la Teoría de la forma, según la llamada escuela de Berlín, cuyos representantes principales son los profesores Wertheimer, Koffka y Köhler.

Por revistas extranjeras recientemente recibidas, nos llega la noticia lamentable del fallecimiento de los dos primeros: el de Koffka en 1941; el de Wertheimer en 1943. Fueron en vida, juntamente con el profesor Köhler, a quien se la deseamos muy larga, los fundadores y los más acérrimos promotores de la doctrina gestaltista. Los nombres de estos tres insignes psicólogos pasarán siempre juntos, como los de una sola persona, a la Historia de la psicología, como ejemplo de una vida laboriosa dedicada enteramente a la propagación y defensa de un ideal científico que sinceramente tenían por verdadero. Fueron también dechados de la más fiel amistad y modelos de una perfecta colaboración científica. Apenas habrá escrito alguno de uno cualquiera de los tres en el que no se mencione laudablemente los méritos y la aportación científica de los otros dos.

Sus doctrinas han sido muchas veces apasionadamente impugnadas, agudamente discutidas y también serenamente criticadas. Por nuestra parte hemos con gran benevolencia intentado buscar en ellas, para aceptarlo de buen grado, todo lo que nos ha parecido verdadero, que casi siempre se esconde bajo el fárrago de maneras de hablar confusas y entre lamentables y erróneas exageraciones.

Poco hemos hallado de verdad en la parte constructiva de la Teoría; poco también, pero sólido y de fecundas consecuencias, en su parte negativa, que si es insuficiente para constituir una teoría, deja desembarazado el camino para llegar a la verdadera. Porque las negaciones del gestaltismo, piqueta demoledora de maneras de ver erróneas que venían infestando y entorpeciendo la investigación psicológica, ha logrado dar a entender a la mayoría de los psicólogos que, para estudiar y comprender las maravillas de la vida psíquica, les era preciso partir de ella tal cual es, y desistir del empeño de comenzar por destruirla; que la vida psíquica es una actividad totalitaria esencialmente unificada y estructurada, no un acervo o suma de actividades entre sí independientes. Con esto la Teoría de la forma no ha hecho más que valorizar de nuevo el principio fundamental de la psicología aristotélico-escolástica, que no pierde nunca de vista la unidad del ser viviente en sus múltiples actividades.

Se ha hablado [33] del influjo que, en lo que la Teoría de la forma tiene de aceptable, hayan podido ejercer las ideas de la filosofía aristotélica, que flotaban en el ambiente universitario en el que se formaron los tres protagonistas del gestaltismo, discípulos todos ellos de C. Stumpf, quien reconoce haberlas aprendido de su maestro Brentano y además había estudiado filosofía escolástica en el Seminario católico de Würzburg.

Es posible. Pero lo cierto es que el conocimiento de Aristóteles, que revelan las alusiones de los gestaltistas a las doctrinas del Estagirita, es muy inexacto y superficial: y que si los fundadores del gestaltismo hubiesen conocido exactamente la doctrina aristotélico-escolástica, habrían hallado en ella la mejor filosofía para sistematizar los resultados de su magnífica labor experimental y un medio eficaz para librarse de los funestos errores en que incurrieron, guiados por los postulados de una falsa filosofía.

FERNANDO M. PALMÉS, S. I.

Barcelona - Sarriá.

---

[33] Cfr. BARBADO, O. P., *Introducción a la Psicología experimental* (Ed. 2.ª, C. S. I. C., Madrid, 1943), p. 329.

LA "ENSIDAD" Y LA "RACIONALIDAD" COMO CONSTITUTIVOS DE LA PERSONA

SU VALORACION EN LOS DIVERSOS SISTEMAS FILOSOFICOS. SUS DERIVACIONES EN LAS CIENCIAS ANTROPOLOGICAS Y SOCIALES

RAZÓN Y SUMARIO.—*Las ideas y nociones elaboradas por la filosofía escolástica, al menos las emitidas unánimemente por todos los que profesan esta filosofía, tienen una perfección representativa y expresiva que es muy difícil hallar en otros sistemas, aun en las fórmulas y teorías con que éstos desarrollan sus peculiares principios.*

A esa perfección representativa se junta la cargazón de verdad y sentido real en aquellas teorías que, defendidas por todos los escolásticos, han resistido la prueba de todas las veleidades y metamorfosis por que ha pasado, fuera de la Escuela, el pensar filosófico.

La doctrina escolástica de la persona es uno de los frutos plenamente logrados del esfuerzo de la razón humana en la explicación ontológica de una realidad cuya existencia le ha sido al hombre manifestada por la experiencia de lo natural y la revelación de lo sobrenatural. Las mismas disputas que aún quedan vivas y en pie, después de tantos siglos, entre los escolásticos, acerca de los puntos secundarios y más sutiles, revelan que en este asunto el pensamiento escolástico ha agotado la cognoscibilidad natural de problema y, forzado a detenerse en las fronteras del misterio, ha apurado las explicaciones conjeturales de éste, haciendo todas las combinaciones posibles con los indicios naturales de que dispone.

Sin embargo, en ésta como en otras cuestiones, no se ha hecho de la teoría escolástica el aprecio debido a su perfección y a su verdad. Los múltiples sistemas de la llamada filosofía moderna y las explicaciones científicas de una multitud de fenómenos, que se dicen radicados en la personalidad, o se han ufanado expresamente de rechazar la teoría escolástica o han prescindido de ella, sea por ignorancia, sea por desdén.

¿Habrá que pensar que dicha teoría tiene un valor puramente formal, dentro de la construcción de un sistema, o una perfección meramente especulativa para el orden abstracto, pero que no sirve para iluminar toda la realidad concreta y palpitante de los seres y de los fenómenos personales?

A esta pregunta queremos responder con el presente estudio. Fieles al lema de la revista PENSAMIENTO, vetera novis augere, *queremos hacer un breve cotejo de la noción escolástica de la persona con las doctrinas de la filosofía moderna y con las teorías psicosomatológicas y jurídicosociales acerca de la personalidad.*

Nuestro trabajo, enderezado preferentemente a los lectores seglares, más conocedores de los sistemas y de las ciencias particulares que del valor intrínseco de las nociones escolásticas, se distribuirá de la siguiente forma:

I

Trascendencia, actualidad y heterogeneidad de las teorías sobre la persona.

II

La "ensidad" y la "racionalidad" de la persona, según la filosofía escolástica.

III

Valoración de la "ensidad" y la "racionalidad" en los modernos sistemas filosóficos.
1.° *Consideración y parangón generales.*
2.° *Concepto racionalista de la persona.*
3.° *Concepto voluntarista de la persona.*
4.° *Concepto concretista de la persona.*

IV

Las derivaciones de la "ensidad" y la "racionalidad" de la persona en las ciencias antropológicas y sociales.

I. Trascendencia, actualidad y heterogeneidad de las teorías sobre la persona.

La teoría de la persona es uno de los puntos sistemáticos de la filosofía [1].

Es uno de los vértices de reunión de un conjunto de problemas de

---

[1] De los puntos o cuestiones más importantes que constituyen la filosofía podemos hacer tres categorías: a) *Cuestiones originantes de la filosofía;* b) *Cuestiones radicales o fundamentales,* y c) *Cuestiones sistemáticas.*

Llamo *cuestiones originantes,* las que producen el despertar filosófico, o sea las que provocan o determinan la meditación honda, intrigada y penetrante en que consiste el filosofar. En otro artículo reducíamos estas cuestiones a la *experiencia de la limitación del bien,* experiencia recibida principalmente por cinco fuentes: el dolor físico; la malicia de nuestros prójimos; la lucha, dentro de nosotros mismos, de tendencias elevantes y tendencias degradantes; el protagonismo y antiprotagonismo de la vida; y la realidad ineludible de la muerte. (V. nuestros artículos *El despertar filosófico. Indagaciones sobre el origen y la originalidad de la Filosofía en* Razón y Fe, 560 [1944], 284-302 y en números posteriores).

Cuestiones radicales o fundamentales son aquellas de cuya solución deriva lógicamente la dirección, espíritu filosófico y tesis esenciales de cada sistema, de tal suerte, que el que se dé ésta o la otra solución a dicho problema radical hace que nazca o se siga éste u otro sistema filosófico, porque la solución dada es premisa y trasciende e imprime carácter a todo el resto del ideario filosófico. El problema más radical de la filosofía, y del que lógicamente derivan todos los demás, es el *problema crítico-ontológico,* o sea el relativo a la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas, al fundamento de nuestra certeza y a la realidad del objeto conocido. (V, Balmes, *Filosofía fundamental.* Lib. I, c. I, n. 2 donde dice: "En la cuestión de la certeza están encerradas de algún modo todas las cuestiones filosóficas; cuando se la ha desenvuelto completamente, se ha examinado, bajo uno u otro aspecto, todo lo que la razón humana puede concebir sobre Dios, sobre el hombre, sobre el universo," (Véase también Marechal S. J., *Le point de depart de la Methaphysique,* I l., y Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma,* I, 1, 1.)

Cuestiones o fuentes sistemáticas llamo aquellas cuya solución está ideológicamente tan concatenada con el sistema a que pertenece, que dicha solución viene a ser una consecuencia, una síntesis y una expresión de la totalidad del sistema. Tal sucede, por ejemplo, con la cuestión del fin del hombre, con la de la composición de los seres corpóreos, etc. Estos puntos sistemáticos son como periscopios, desde los cuales puede verse cómo se alinean dentro del sistema las soluciones de las demás cuestiones esenciales o importantes de la filosofía. (V. nuestra obra *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín,* p. 3.)

Ontología, Psicología, Etica y Derecho natural, y aun de Cosmología, Cosmogonía y Teodicea, ya que las concepciones dualistas y panteístas o, como preferiría decir Amor Ruibal, panmonistas de Dios y del mundo, las del idealismo absoluto y las del realismo moderado, tienen una de sus repercusiones o concreciones más importantes y significativas en la teoría que cada uno de esos sistemas propone acerca de la persona, su realidad, constitución, nacimiento y reconocimiento.

Si del alcázar de la filosofía descendemos al atrio de la ciencias antropológicas de observación y experimentación, desde las más próximas a la psicología racional hasta las que consideran las reacciones mecánicas y físico-químicas del organismo humano en sus relaciones con las más elevadas funciones cognoscitivas y volitivas, el tema de la persona y la personalidad ha concitado en torno de sí en los últimos decenios, y sigue concitando como polo magnètico cargado, la preocupación científica de biólogos, psiquiatras y alienistas, y la curiosidad versátil de los simples aficionados al deporte del ensayo filosófico.

Igualmente, si del recinto de los fenómenos psicosomáticos salimos a los espacios dilatados y policromados de lo político y de lo social, el valor decisivo y discriminante que las ideas acerca de la naturaleza de la persona, su origen, su reconocimiento, tienen en el campo de la Filosofía del Derecho y de la teoría del Estado para clasificar y calificar doctrinas, ha sido puesto bien de relieve por el torbellino de concepciones teóricas y de experimentos políticos y sociales que ha conocido el mundo en los últimos ciento sesenta años, desde el individualismo liberal hasta el panteísmo hegeliano, en sus divergentes direcciones. Porque todas estas concepciones doctrinales y todos estos ensayos han alegado para su justificación el deseo y propósito de redimir o exaltar o completar y perfeccionar la persona, el ser humano.

En la copiosa literatura que todas esas acciones y reacciones han producido han flameado, con frecuencia, como banderines de señales para la batalla, dos términos: "humanismo" y "persona humana". Era la realización del "ideal del hombre como persona" lo que todos decían perseguir.

Tenemos, pues, por una parte:

A) Tres planos o grupos de ciencias en los que el problema de la persona tiene una importancia o céntrica, o, al menos, sistemática; es, a saber:

a) Las ciencias filosóficas.

b) Las ciencias psicosomatológicas (o antropológicas, en sentido restringido).

c) Las ciencias político-sociales.

B) Por otra parte, una gran variedad de teorías acerca de la naturaleza, constitución y origen de la persona.

Esta pluralidad de planos (*ciencias*), desde los cuales se puede considerar el problema de la persona, y esta diversidad de puntos de vista (*sistemas*), desde los cuales es considerada, tienen como consecuencia la multiplicidad de las cuestiones, y, a la vez, la discrepancia de las opiniones o sentencias. Y hasta tal punto llega la heterogeneidad de las ideas resultantes de todo ello que a quien recorre, primero con la lectura y luego con el pensamiento, los distintos compartimientos de las ciencias y las distintas actitudes ideológicas de los filósofos, frente al común tema de la persona, le parece que no es posible pasar de un grupo de disciplinas a otro de distinto plano, o de un sistema filosófico a otro opuesto, sin deshacerse de las teorías y aun de las nociones de persona y personalidad que hasta allí ha traído, para sustituirlas por otras que sean válidas en el nuevo terreno en que va a entrar.

Así, al descender del plano de lo metafísico al de lo antropológico, se le ocurrirá preguntarse a sí mismo si la idea metafísica de la persona será congrua para considerar a través de ella la manifestación de la personalidad del hombre concreto en su vida psíquica o en su proyección social, jurídica y política.

De modo análogo si, después de haber reflexionado sobre las diversas opiniones de los escolásticos acerca del determinante físico formal de la personalidad (lo que los escolásticos llaman comúnmente *ratio suppositi*), quiere extraer de los escritos de Max Scheler, de Jaspers o de Dilthey, la teoría de estos autores sobre la persona humana, experimentará la desazón de quien ve caducados repentinamente un conjunto de valores preciosos de difícil adquisición. Parece como si en los tramos que separan unas ciencias de otras, y en las fronteras que dividen los sistemas filosóficos, hubiera unas aduanas encargadas de anular los conocimientos adquiridos en otras demarcaciones científicas y doctrinales.

Explícitamente Max Scheler, hablando del concepto de hombre, tan afín al concepto de persona, no tiene reparo alguno en decir: "Si se pregunta a un europeo culto lo que piensa al oír la palabra hombre, casi siempre empezarán a rivalizar en su cabeza tres círculos de ideas totalmente irreconciliables entre sí. Primero, el círculo de ideas de la tradición judeocristiana: Adán, Eva, el Paraíso, la caída. Segundo, el círculo de

ideas de la antigüedad clásica: aquí la conciencia que el hombre tiene de sí mismo se elevó por primera vez en el mundo a un concepto de su posición singular mediante la tesis de que el hombre es hombre porque posee razón... El tercer círculo de ideas es el círculo de las ideas forjadas por la ciencia moderna de la naturaleza y por la psicología genética y que se han hecho tradicionales también hace mucho tiempo... Estos tres círculos de ideas carecen entre sí de toda unidad. Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre."

Si esto fuera así, sería forzoso pensar que el término persona es uno de los llamados equívocos por los dialécticos, es decir, un término que se aplica a muchas cosas que no tienen nada que ver entre sí, y que sirve para expresar conceptos que carecen totalmente de semejanza en su contenido representativo. Y, hay que confesar que a esta conclusión, no exenta de escepticismo, mueve, por una parte, la manera con que en los tratados de Ontología se exponen, a veces, las diversas teorías acerca de la persona, y, por otra, el silencio o menos aprecio que los metafísicos guardan para con las conclusiones empíricas de los antropólogos y la recíproca actitud que éstos observan frente a los raciocinios de los metafísicos. Cuando Suárez y Max Scheler hablan de la persona, ¿se refieren a la misma cosa? ¿O se refieren a cosas tan dispares entre sí que, por razón de sus afirmaciones respectivas, no se les puede juzgar ni como unánimes ni como adversarios? Cuando Cayetano, Capréolo o Mastrio tratan de los elementos constitutivos de la persona explican la óntica de la substancia racional, distinguen entre la naturaleza y la personalidad el objeto de sus lucubraciones tiene algo que ver con los fenómenos que estudian Steinberg y Neuhaus cuando hablan del "ciego como personalidad" y de "la personalidad del tipo vegetativo" o con el tema de Feckenstein, en su conocida obra *Personalidad y Enfermedad?* ¿O, acaso, entre el asunto de aquellos escolásticos y el de estos biólogos hay un abismo sobre el que no es posible tender ningún puente?

Para nosotros es indudable que:

1) Si hay una noción verdadera de la persona, esa noción ha de tener un valor universal que la haga idónea como criterio para juzgar de la objetividad de todas las teorías acerca de la persona.

2) Si esa noción de persona, además de ser esencialmente verdadera, es perfecta, o sea completamente elaborada y exacta:

a) Tiene que ser de una luz suficientemente poderosa para esclarecer todo fenómeno humano que tenga su origen en la personalidad.

b) Y, a la inversa, ha de tener un valor tan radical, que toda explicación de todo fenómeno auténticamente personal sea, en último término, reducible a esa noción de personalidad y de persona.

No creemos necesario demostrar que si hay alguna teoría de la persona que pueda aspirar a ejercer esa crítica sobre los demás y a unificar la consideración de todos los problemas que a la persona se refieren, esa teoría ha de ser la elaborada por la filosofía escolástica. Lo cual no es decir que las demás carezcan enteramente de valor objetivo y del mínimo de aplicabilidad general que se requiere para que una explicación pueda reputarse científica. Lo que decimos es que la definición escolástica de persona, como todas las nociones admitidas unánimemente por los pensadores que se mueven dentro del recinto de la Filosofía perenne, se apoya firmemente, por uno de sus extremos, en la percepción atenta y fiel de la realidad, y por el otro se eleva, mediante una abstracción cuidadosa y un raciocinio legítimo, a la máxima universalidad de los conceptos puros.

Estas dos propiedades, la de adherirse fuertemente a la realidad sensible y la de remontarse desde ella a la máxima abstracción, son dos títulos que, en los trances de competencia con los demás sistemas, dan a las nociones de la filosofía escolástica una superioridad incontrastable.

Mas no basta en el presente caso una eminencia relativa. El punto de nuestra investigación en el asunto que estamos tratando es el de si esa noción escolástica de persona, además de ser verdadera, es de un valor representativo tan adecuado, es tan sencilla de elementos y tan rica de virtualidad, que resulte la única apta para contrastar toda teoría acerca de la persona, para fundamentar toda explicación legítima de los fenómenos de la actuación y la manifestación de la personalidad.

Para averiguarlo no tratamos de exponer, *more scholastico*, una tesis de Ontología. El fruto de este método (que es insuperable para la conquista de la verdad) lo damos por obtenido, porque no tratamos de demostrar la verdad de la tesis escolástica, sino de verlá en función de las otras teorías y de la realidad.

El procedimiento ha de ser considerar todos y solos los elementos que constituyen la persona, según la doctrina escolástica, para ir después aplicándolos, como plomada y nivel, a los sistemas capitales de la filosofía extraescolástica, a las explicaciones reputadas como más radicales en la descripción de los fenómenos que los biólogos juzgan radicados en la personalidad, y a la proyección y actuación de las personas individuales y colectivas en el campo jurídico y social.

Tal cotejo y contrastación nos proporcionará una simplificación y unificación del problema, acaso insospechada, que por una parte satisfará más cumplidamente los anhelos del conocer científico, que es conocer lo múltiple reducido a la unidad, y por otra parte servirá para eliminar fácilmente los errores o las inexactitudes de donde los haya.

II. La "ensidad" y la "racionalidad" en la teoría escolástica de la persona.

Todos los escolásticos saben que la noción escolástica de persona es la noción de Aristóteles, rectificada y corregida con arreglo a un más profundo y exacto conocimiento de lo que es la unidad individual de los seres que existen o pueden existir. La perfección de este conociminto la adquirió el pensamiento cristiano con la revelación de dos misterios: el de la Santísima Trinidad y el de la Encarnación del Verbo.

Pero esta rectificación afectaba más a la aplicación de la noción aristotélica que al contenido de la misma. Es decir, que Aristóteles tenía una idea verdadera acerca de los elementos constitutivos de la persona; pero no tenía una idea adecuada de los modos de verificación de su noción.

Los elementos que, según Aristóteles, determinan constitutivamente, o, como dicen los escolásticos, formalmente la persona, son:

1.° El estar, según la propia entidad, totalmente en sí mismo y no en otro.

2.° El ser un ser intelectual.

Podemos decir que el primero es el elemento genérico, y el segundo el específico de la persona.

Reflexionemos sobre uno y otro para ver, más adelante, hasta qué punto hayan podido emanciparse de ambos, o, al menos, de algunos de ellos, los sistemas modernos extraescolásticos, las explicaciones de los fenómenos del espíritu hechas por los psiquiatras, y las teorías político-sociales construídas por los filósofos del Derecho y del Estado.

La idea "ensidad" o del "estar en sí mismo", según la propia entidad, "y no en otro", se halla íntimamente relacionada con el núcleo esencial del sistema onto-gnoseológico de Aristóteles. El ente que está totalmente en sí y no en otro ente, ni por composición ni por verificación predicamental es, para Aristóteles, la máxima realidad, y a la vez el sujeto-objeto de la máxima cognoscibilidad.

Ahora bien; el ser que está totalizado o perfecto en su entidad, y

que no está en otro por verificación de concepto (como está v. gr., "hombre" en Pedro) es, por lo pronto un ser singular, individual. Por lo tanto, para Aristóteles:

1.° Singular, individuo, es lo más real, más aún, lo único verdaderamente real. Consiguientemente, es lo más conocible en sí mismo: como si dijéramos lo que tiene más cantidad de conocibilidad, puesto que es lo más determinado, lo más completo, a diferencia de lo abstracto y lo universal, que es vago, indeterminado y dice mucho menos del ser concreto a quien conviene que lo que dice la entidad individual del tal ser.

2.° El universal no existe sino en el singular. "Si los singulares no existieran, dice terminantemente Aristóteles, los otros seres, los no singulares, no podrían existir." La razón es clara: Según la concepción del Estagirita, el universal existe porque está realizado en el singular; por lo tanto, su existencia está en la existencia de éste, depende de la existencia de éste [2].

Esta primera *ensidad*, la ensidad del singular, tiene tal fecundidad sistemática, que ella merece al sistema de Aristóteles el calificativo de realismo moderado, y ella establce la diferencia esencial entre su sistema y del idealismo de Platón, mucho más que lo relativo a la realidad, que uno y otro atribuyen al universal [3].

---

[2] Lo único que con toda certeza podemos atribuir a Aristóteles, en la cuestión de los Universales, es que no admitía el universal fuera de la mente y fuera de los seres singulares o individuos en que se verifica. El rechazaba la teoría, que atribuía a Platón, de la existencia de las ideas universales y ejemplares, subsistentes fuera de los individuos y fuera de la mente. En cambio, parece que no es posible, por ahora, determinar con certeza cuál era la opinión positiva de Aristóteles acerca de la naturaleza y la existencia del universal, ya que, a veces, habla de las esencias o formas universales y eternas, como si existieran realmente, con estas propiedades en los individuos que las realizan. Esto acercaría la teoría de Aristóteles a la del "universal por indiferencia" de algunos escolásticos medievales. (V. *Lib. Metaph.* VII. 8, 9 (1.034 b. 8); VIII, b. 3 (1.043, b. 17); 5 (1.044 b. 22); XII, 3.)

No es improbable que Aristóteles no acabara de ver con toda claridad en esta cuestión, para cuyo exacto planteamiento y delimitación fueron necesarias las extensas, apasionadas y sutiles controversias de la escolástica medieval.

La moderna crítica filosófica, al interpretar y enjuiciar a Aristóteles, toma dos actitudes, una más rigurosa, que acusa al Estagirita de no haber sabido librarse del ultrarealismo de Platón; otra, más benigna, que se limita a decir que las diferencias entre Platón y Aristóteles no son tan absolutas e irreconciliables como tradicionalmente se había creído. AMOR RUIBAL, con sus admirables estudios de historia genética de los sistemas, en la obra *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, figura con eminente relieve en la primera tendencia; en la segunda es notable, entre otros, CORNELIO FABRO, C. P. S., con su obra *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino.*

[3] En cuanto a las ideas de Platón, está en nuestros días tratándose el complejo *problema platónico*, en el que, entre otras cosas, se quiere poner en claro tres cuestiones importantes: 1.ª Si el Sócrates de los *Diálogos* expone en las conversaciones con sus interlocutores el pensamiento del Sócrates histórico y verdadero. 2.ª Cuál

Pero la ensidad de ser singular no basta para atribuir a una cosa la categoría de persona. Una porción de color verde, unos grados de calor, un acto de amor o de odio son cosas singulares; pero no están en sí mismos, están en otros seres como cosas accidentales de ellos. Los accidentes no son personas, porque no tienen toda la ensidad.

Tampoco aquellas sustancias que son parte constitutiva de un ser compuesto son personas, porque no son entitativamente en sí mismas, son de otros seres, son del compuesto a que pertenecen. Se requiere que sea una sustancia total, v. gr.: el hombre entero.

En resumen: según Aristóteles, la perfecta ensidad de la persona estaba constituida por tres ensidades: *a*) La ensidad del singular. *b*) La ensidad de la sustancia. *c*) La ensidad de ser un ente completo dentro de la categoría de sustancia.

Y aquí viene la corrección hecha por la doctrina revelada a la teoría de Aristóteles. Para Aristóteles es persona el ser que está, según su entidad, totalmente en sí. Para la doctrina católica, también. Pero, según discurría Aristóteles, para que un ser fuera totalmente en sí mismo, bastaban estas tres ensidades de la singularidad, la sustancialidad y la totalidad sustancial. En cambio, para la doctrina católica, estas ensidades eran insuficientes porque, por la revelación divina, había sabido que hay dos sustancias singulares completas, que no son personas, precisamente porque no están totalmente en sí o incomunicadas. Había sabido, en efecto, que la esencia divina es una sustancia, es singular, es completa y sin embargo no es una persona, sino que, hablando al modo humano, se personaliza, se hace persona al comunicarse al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, cada uno de los cuales no se comunica, física o entitativamente, a nadie, a diferencia de la esencia, que es totalmente poseída por el Padre y comunicada por el Padre al Hijo y por el Padre y el Hijo al Espíritu Santo.

Sabe, además, que Cristo, en cuanto hombre, es singular, es sustancia, es completo y, sin embargo, no es persona humana, porque no está totalmente en sí mismo, ya que está unido al Verbo.

De todo lo dicho se deduce que, según la doctrina católica o escolástica, no son personas sino los seres que gozan de las cuatro ensidades:

---

de los interlocutores expresa en cada *Diálogo* el pensamiento de Platón. 3.ª Cuál fué la mente de Platón en las cuestiones importantes que desarrolla en sus *Diálogos*.

En el punto concreto de la opinión que Aristóteles atribuye a Platón sobre los universales, ya Suárez se temía que el Estagirita hubiera interpretado *siniestre* a su maestro.

la del singular, la de la sustancialidad, la de la totalidad y la de la independencia o separación entitativa de otro ser.

Mas esto no basta; veamos el otro elemento.

La racionalidad.—Las cuatro ensidades dichas pueden darse, se dan, en un ser enteramente material, que no tiene vida, en una planta, en un hombre, en un animal, en un ángel, en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo.

El nombre para todas estas clases de seres que tienen las cuatro ensidades mencionadas es el de "hipóstasis", en griego; el de "suppositum", en latín, y ambos y el de "subsistencia" en la terminología escolástica [4]. Para los seres dotados de entendimiento se reservan las palabras "prosopon" en griego, y "persona" en el lenguaje común y en el de los escolásticos [5].

---

[4] En realidad, ni en griego, ni en latín, ni en las lenguas que de éstas se derivan, hay una palabra que, según su etimología, exprese propiamente la idea "ser en sí". Los vocables *"hipo-stasis"*, *"sub-positum"*, *"sub-stancia"*, *"sub-sistencia"*, etimológicamente expresan la idea de un ser que está debajo de otros, por los cuales se halla como encubierto o disfrazado y a los que sostiene y conserva. No expresan pues la idea de sustancia en cuanto ser que está en sí mismo, sino en cuanto ser que recibe el complemento de los accidentes a los cuales sostiene y conserva.

Los filósofos alemanes contemporáneos han expresado las diversas determinaciones del ser, combinando en palabras pluriverbales el término *Sein* con otros prefijos y subfijos, como en la célebre palabra de Heiddegger *Das In-der-Welt-sein*, que traducida quiere decir "el ser-en-el-mundo" o, conservando el orden de las palabras alemanas, el (*en-el-mundo*) *ser*. El término *Dasein* que el P. Iturrioz, S. I., traduce por *subsistencia* (*Existencia Trágica*, versión de la obra *Tragische Existenz, del* P. A. Delp, S. I.), puede significar también el ser existente por oposición al simple "Sein" o ser esencial. El término *Sosein* expresa el ser determinado y más o menos circunstanciado. Y ambas ideas, la expresada por *Dasein* y la expresada por *Sosein*, pueden constituir la idea del ser totalmente en sí mismo y en la realidad, según la mente existencialista y, quizá más aún, según la última modalidad, que podemos llamar *situacionismo*, de Jaspers.

Por lo demás, acerca de la importancia que tiene entre los pensadores alemanes la creación de una terminología propia, copiaremos lo que en un estudio preliminar a una obra de Dilthey se dice para explicar el hecho del poco relieve a influjo que, durante la vida de este filósofo de la historia, tuvieron sus ideas:

"Una de estas causas debe verse en el estilo de Dilthey: la falta de una expresión rotunda, la indiferencia por el empleo de una terminología técnica personal y la despreocupación por escoger o acuñar expresiones nuevas". (EUGENIO PUCCIARELLI, en el *Estudio* introductorio a la versión española de la obra de Dilthey, *La Esencia de la Filosofía*, editada en Buenos Aires.)

Sin pretender andar en introducciones de terminologías nuevas al modo germánico, creemos que la propiedad de *estar en sí* puede muy bien expresarse por la palabra, de legítima factura castellana, *ensidad*.

[5] Tampoco la idea de "ser racional en sí" ha encontrado una expresión que sea etimológicamente apropiada. La palabra griega πρόσ-ωπον etimológicamente significa lo que se ve o aparece, y la aplicación de la misma se concretó a la cara o rostro y a la careta que se ponía el comediante (ὑπό-χρίτης *hipócrita*, según su traducción material) para figurar y representar su personaje. El significado de la palabra latina "persona" tiene también el mismo origen real de la careta, debajo de

Fundado en esto Boecio, definía la persona como "una sustancia individual de naturaleza racional", definición algo inexacta, porque las condiciones requeridas en ella se cumplen en el alma humana, la cual no es persona, por ser sustancia incompleta; se dan en la naturaleza humana de Cristo, la cual no es persona, por ser asumida por el Verbo, y, en cambio, no se cumplen en el ángel ni en las Personas de la Santísima Trinidad, que no son racionales, sino intelectuales, porque no conocen por abstracción o raciocinio sobre lo percibido por los sentidos, como conoce el hombre, sino por contemplación intelectual o intelección.

La definición adecuada de persona, o sea que convenga a todos y a solos los seres que sean persona, se podrá formular diciendo que persona es toda sustancia singular completa, racional o puramente intelectual, que no sea comunicable a ningún otro ser.

Para el fin que pretendemos de ver la realidad de la validez que tenga esta noción respecto de los sistemas filosóficos extraescolásticos, y respecto de las explicaciones de los científicos sobre los fenómenos psicosomáticos que consideran derivados y manifestativos de la personalidad, interesa fijar con exactitud en qué sentido, grados y actuación requiere la teoría escolástica la intelectualidad o racionalidad para el concepto de persona.

El entendimiento en Dios se identifica totalmente con la esencia divina, y está siempre en acto; como quien dice, hablando al modo humano, ejercitándose en conocer todas las cosas.

Del entendimiento angélico no nos ocuparemos especialmente, pues lo que sabemos por la revelación acerca de la naturaleza de los ángeles casi se reduce al hecho de existencia y a que son espíritus puros, y lo que, a base de esto, sabemos por raciocinio, lo deducimos mediante afirmaciones y negaciones, al comparar los puros espíritus con el alma humana, que aunque también es espíritu, es a la vez forma informante del cuerpo.

El punto álgido de la controversia está en el valor de la razón humana como determinación de la personalidad.

---

la cual hablaba, *sonaba, per-sonaba* el declamador (la partícula *per* pudo ser o aumentativa o de acusativo: *sonare per*).

La etimología de estos vocablos y su significación primitiva dió lugar a las controversias entre los Padres orientales y occidentales de los primeros siglos de la Iglesia en las cuestiones trinitarias y cristológicas, por creer unos, guiados por el sentido material de las palabras, que los otros no tenían ideas verdaderas acerca de los misterios de la Santísima Trinidad y de la Encarnación. Las reuniones y mutuas explicaciones en los Concilios pusieron de manifiesto que la deficiencia no estaba en la doctrina, sino en la significación de los términos, que resultaban etimológicamente y originariamente inadecuados para expresar los dogmas.

Todos los filósofos convienen en que la racionalidad es elemento esencial de la naturaleza humana. Se habrá discutido acerca de espiritualidad o no espiritualidad, sustancialidad o no sustancialidad del alma y de la inteligencia humana. Se discutirá, acaso, sobre si los animales tienen o no tienen inteligencia (recordamos haber leído en una de las obras de Bergson la peregrina afirmación de que no nos es dado conocer el grado de inteligencia de los animales). Lo que no se discute es que no hay hombre donde no hay ser racional.

Pero la razón humana puede estar en actuación más o menos lúcida; puede estar en absoluto reposo, como sucede durante el sueño profundo; puede estar inactiva, por falta de elementos sobre que trabajar, como sucede en la primera infancia; puede padecer crisis más o menos violentas y profundas, como en el caso de locura o de otros desequilibrios mentales.

Agréguese a esto que la actividad de la inteligencia y de la razón presenta matices diversos y de distinto valor. Porque nuestra mente ejerce unas veces funciones meramente representativas; otras discursivas, otras rememorativas, otras de conciencia o atención a los actos y fenómenos internos apetitivos y volitivos que se dan en el sujeto pensante. Podemos decir que una de las actividades más puras, ontológicamente hablando, más elevadas y fecundas, es la reflexión en el sentido estricto, o sea la aplicación del entendimiento a la observación de sus propios actos.

Sabido es que toda esta riqueza y variedad de actos de la razón tiene su repercusión en el ejercicio de la voluntad. Por ahora basta recordar esto; más adelante hablaremos de las interesantes interferencias de la racionalidad y la ensidad espiritual del hombre en la proyección de la personalidad.

Lo que sí importa advertir aquí es que para la teoría escolástica de la persona lo esencial en ésta es la racionalidad, no el actual ejercicio de la razón. Los actos de la mente, como el recuerdo, el raciocinio, la reflexión, son fenómenos que en un momento dado pueden darse o no darse, son accidentes. El ser o no ser persona es en cambio una cosa esencial. Las esencias no se determinan por los accidentes.

Expuesto, pues, sumariamente, el valor que en la doctrina escolástica tienen la ensidad y la racionalidad como elementos constitutivos de la persona, veamos qué valoración de los mismos se hace en los sistemas modernos, en las interpretaciones psiquiátricas de los fenómenos psicosomáticos y en las ciencias jurídico-sociales.

III. La valoración de la ensidad y la racionalidad en los sistemas filosóficos modernos.

Fué la voz de Husserl la que más resonancia alcanzó en el afirmar la filiación de la filosofía moderna extracatólica respecto de la filosofía escolástica medieval, en las primeras páginas de sus *Investigaciones lógicas*. Hasta que el reconocimiento de esta genealogía se ha ido propagando, lo común era que los historiadores de la Filosofía, especialmente los racionalistas, al buscar en el Renacimiento los albores del pensamiento moderno, nos presentaran a éste rompiendo toda relación con la cultura medieval, y, a la razón, libre del yugo de dogmatismos y teologías, buscando y hallando la verdad o creando de la nada todas las "concepciones filosóficas totales". Es posible que muchos de aquellos filósofos lo creyeran también así. El soldado propende, a juzgar del curso de la guerra, por las incidencias del frente en que lucha, porque no ve todo el conjunto de operaciones de los ejércitos; y el actor de un drama que se ciñe a leer su papel no aprecia toda la trama de la obra como la aprecia el público. Así, tampoco es fácil que un pensador o una época perciban exactamente sus relaciones con otras épocas y con otros hombres.

Lo cierto es que los hechos filosóficos se reiteran a lo largo de la historia, y que, como ampliamente desarrollamos en otro lugar [6], la serie de actitudes varias que el pensamiento humano puede adoptar en la interpretación filosófica de la realidad es limitada, porque también lo es el número de elementos ideológicos de que es posible disponer para, mediante la combinación de los mismos, construir los sistemas [7].

---

[6] "La originalidad en la Filosofía", *Razón y Fe*, 567 (1945), 551-562.

[7] En el mencionado trabajo insinuamos algo, no todo, de nuestra opinión acerca del despertar o aparecer de los sistemas filosóficos. Aún no se ha hecho una profunda y sincera—sobre todo sincera—*Filosofía de la Historia de la Filosofía*. En la Enciclopedia y en los demás escritos de Hegel, en las obras de Nietzsche, más todavía en las de Spengler, se fusiona la consideración de la evolución del pensamiento de la humanidad con la de la evolución de la humanidad misma; la historia de los sistemas con la historia del hombre. Pero lo de Nietzsche, Hegel y Spengler son también sistemas que, como tales, abdican con harta frecuencia de la sinceridad. El que se propone hacer por sí mismo un sistema se propone también, más o menos conscientemente, rechazar las verdades que no encajen y forzar las realidades para que encajen. Aun dentro de la escolástica, tan plenamente ofrendada a la pura empresa de la conquista de la verdad, los que se exceden en su afición a lo sistemático propio tienen a veces que taparse los oídos, porque no quieren oir las críticas pacíficas de unas y otras teorías, ni aun la relación verídica de hechos históricos que no cuadran con sus opiniones. Y en esto, aunque parezca lo contrario, son menos escolásticos.

En la interpretación filosófica, o teológica, o metahistórica de la historia, el sis-

¿Se ha verificado esta misma ley histórica en el punto concreto de la teoría de la persona? Hay que reconocer que cuando se trata de cuestiones particulares se da siempre un mayor margen para la diversidad y disparidad de opiniones. Conforme a esto, ¿se puede decir que los sistemas de la llamada filosofía moderna han empujado el pensamiento filosófico por caminos enteramente nuevos en la declaración de la óntica de la persona? ¿O será menester, por el contrario, confesar que les ha sido posible renunciar a los conceptos elaborados en los siglos pretéritos y que más que verdaderas creaciones lo que han podido ofrecer son deformaciones, por inexactitud e inadecuación, de la teoría tradicional?

Como los criterios que pueden tomarse para clasificar y calificar las escuales y sistemas pueden ser muchos y muy variados: el de sus fundadores, el de la solución de cada escuela a los problemas fundamentales de la filosofía, el cronológico, etc.; aquí, para nuestro uso en el tema que estamos estudiando, haremos un resumen y clasificación de los sistemas capitales de la filosofía moderna tomando como criterio la cuestión misma de la persona.

Tres son los grupos que se pueden formar con las teorías acerca de la esencia de la persona, según los sistemas de la filosofía moderna

---

tema hay que extraerlo del conocimiento científico de los hechos. Porque no hemos de negar que la naturaleza y la vida son un sistema. Basta pensar que proceden de Dios, por una intención sencilla y potórica, y que a Dios vuelven fuerte y sua vemente. Lo que reprobamos es que en vez de buscar el sistema de la realidad, e "pensador" sueñe (es un verdadero sueño) empaquetar el universo y la historia en los cartapacios y en las maletas que ha fabricado su cerebro.

Y tratándose de esa interesante cifra en capicúa, *Filosofía de la Historia de la Filosofía*, su desarrollo requiere un egregio temperamento intelectual y moral: un verdadero temperamento o equilibrio y una independencia egregia, pues se trata nada menos que de juzgar la conducta doctrinal del pensamiento humano y de calificarla. ¿Y quién acometerá esta empresa? Cuando llegó a nuestras manos la obra de Guillermo Dilthey, *Teoría de las Concepciones del Mundo*, la abrimos ávidamente, buscando en ella un intento al menos de lo que decimos. La querella que aparecía en las primeras páginas contra los sistemas parecía anunciar el espíritu sereno y bizarro, capaz de sobreponerse a todo convencionalismo y abrir camino hacia una interpretación insobornable de la historia de la Filosofía. Pronto nos decepcionamos. En aquellas páginas encontrábamos ideas sueltas luminosas, apreciaciones personales discutibles; otras rechazables y mucha hojarasca. No veíamos el intento eficaz que buscábamos. La afirmación inicial del capítulo titulado "¿Qué es Filosofía?" era totalmente descorazonante: nos hallábamos ante unas definiciones vagas, indecisas y relativistas o sea ante la impotencia para la hazaña con que nos habíamos ilusionado, La sinceridad de Dilthey le hace desconfiar de los sistemas y evitarlos; pero su excesivo empirismo y relativismo le obliga casi a ser insincero, impidiéndole afirmar la existencia de una Verdad universal y eterna.

Al tratar en el presente estudio de las teorías sobre la persona en los diversos sistemas hemos querido hacer una aplicación de esa lealtad que deseamos para una *Filosofía de la Historia de la Filosofía* a la parcela reducida, pero trascendenatal, del problema de la personalidad.

extraescolástica. Es, a saber: a) *sistemas racionalistas;* b) *sistemas voluntaristas,* y c) *sistemas concretistas.*

Hablando ahora muy en general de cada uno de ellos, conforme a aquello en que convienen entre sí las teorías u opiniones que pertenecen a cada uno, podemos caracterizarlos del siguiente modo:

A) *Los sistemas racionalistas* ponen el constitutivo de la persona en la *razón humana,* sea concebida de un modo panteístico como concreción de una razón universal, sea concebida de un modo pluripersonalístico, sea en cuanto ejercita funciones rememorativas, sea en cuanto ejercita funciones representativas de orden superior al conocimiento sensitivo, sea en cuanto ejercita actos de conciencia estrictamente dicha o reflexión.

B) *Los sistemas voluntaristas* ponen el constitutivo de la persona en la *independencia,* sea entitativa, sea moral, de la voluntad; en su imperio, en el poder de su querer, concibiendo tal voluntad ya de un modo panmonístico ya de de un modo pluripersonalístico.

C) *Los sistemas concretistas* ponen el determinante de la personalidad en el *ser concreto,* singular, mudable, circunstanciado, encuadrado en el tiempo y en el espacio, en relación y correlación u oposición con lo que le rodea y en la percepción interna, emocional y trágica de la propia limitación moral, espacial y temporal, en pugna con el deseo vehemente, también íntimo, pero fatalmente frustrado, de superación de esas limitaciones.

Aunque estas clasificaciones y caracterizaciones comprenden, a nuestro modo de ver, todas las teorías importantes que los sistemas modernos han formulado sobre la naturaleza de la persona, los límites que separan a un grupo de otro no son tan definidos e infranqueables que impida el que una misma teoría pueda figurar en más de un grupo. Así, como veremos más adelante, la teoría de Kant y las que de ella se derivan participan, simultáneamente, de racionalismos y voluntarismos. Lo mismo se diga del concepto de persona que se puede extraer del sistema de Schopenhauer. En las teorías concretistas las hay de un contenido tan ecléctico que pueden asimilarse también a los otros grupos.

Es también digno de notarse que cuanto más metafísica y purificada es una teoría o un sistema, más simple es de elementos fundamentales y, consiguientemente, más sencilla es la noción que ofrece de cada realidad, y, en la cuestión de que estamos tratando, de la esencia y constitutivos de la persona. Por eso la menor prestancia especulativa de las teorías que pueden ser incluídas en el grupo del concretismo es

causa de que estas teorías, más que conceptos nítidos de persona, nos ofrezcan descripciones de la actuación personal del hombre concreto, sea en los fenómenos de su vida interior espiritual y afectiva, sea en las reacciones y relaciones frente a las cosas que le rodean.

Basta lo dicho hasta aquí para que podamos anticipar alguna idea provisional sobre la valoración que en los modernos sistemas filosóficos tienen los elementos constitutivos de la persona, según la teoría escolástica [8]. Si tenemos en cuenta cada uno de estos elementos por separado y cada uno de los grupos de sistemas filosóficos modernos que han dictaminado sobre la naturaleza de la persona, podemos hacer un parangón que nos dé los siguientes resultados:

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA PERSONA

ELEMENTOS Y SISTEMAS SIMPLES

Teoría escolástica.	**Sistemas modernos.**
Ensidad del singular.	"Ser" [9] singular; concreto, existente, circunstanciado, temporal, espacial, limitado. (*Grupo de teorías concretistas.*)

[8] Prescindimos en este artículo de la controversia entre los escolásticos acerca del problema más hondo y sutil de la diferencia que exista entre una sustancia singular completa que sea supósito y otra que, siendo también sustancia singular completa, no lo sea por no estar totalmente en sí. Es la célebre disputa "de ratione formali supposiți". Para que el lector, si tiene gusto en ello, vea cuán estupendo, elegante y fecundo haya sido el esfuerzo del pensamiento escolástico en la dilucidación de este problema tan entroncado con la Teología, le indicaremos como guía bibliográfica moderna los siguientes estudios históricos aparecidos en los últimos años:

Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus saeculi XIII disputata. Documenta collegit Edgardus Hocedez, S. J., Romae, 1933. (Textos y documentos publicados por la Pontificia Universidad Gregoriana.)

La noción de subsistencia y supósito en Suárez, por el P. Jesús Iturrioz, S. J., en *Estudios Eclesiásticos*. 64 (1943) 33-75.

La noción de persona en Hugo de San Caro, por el P. L. Gullón, O. P., en *Ciencia Tomista*, 65 (1943) 171-177.

El constitutivo formal de la persona humana según Capreolo, por el P. Guillermo Fraile, O. P., en *Ciencia Tomista*, 68 (1944) 129-199.

Santo Tomás de Aquino y la personalidad humana, por el P. Teófilo Urdanoz, O. P., en *Ciencia Tomista*, 66 (1944) 188-199.

El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista, por el P. Francisco P. Muñiz, O. P., en *Ciencia Tomista*, 68 (1945) 6-89; 69 (1946) 101-293

De formali constitutivo personae iuxta Caietanum, por H. Gazzana, S. J., en *Gregorianum*, XXVII, 2 (1946) 319-326.

Otros estudios y artículos han seguido, en las revistas escolásticas, la secular controversia, de la cual prescindimos aquí.

[9] Ponemos entre comillas "Ser" porque para los existencialistas, especialmente

Ensidad entitativa de la sustancia completa no comunicada o asumida por otro ser.	Independencia óntica o moral de una voluntad soberana poderosa para hacer eficaz su querer. (*Grupo de teorías voluntaristas.*)
Intelectualidad o racionalidad.	Razón, memoria del pasado propio, conciencia de sí mismo, capacidad de reflexión. (*Grupo de teorías racionalistas.*)

ELEMENTOS UNIDOS Y SISTEMAS DERIVADOS

Combinación de elementos de la teoría escolástica.	**Combinación de la teoría extraescolástica.**
Ensidad de sustancia no comunicada y racionalidad.	Conciencia de la propia autonomía y libertad. (*Racionalismo kantiano y voluntarismos racionalistas.*)
Ensidad del singular y ensidad de independencia óntica de la sustancia no comunicada.	"Ser" singular, concreto, contingente con conciencia íntima de la propia contingencia y limitación. (*Existencialismo y doctrinas a fines.*)

Como se echa de ver por la precedente tabla, en la idea de persona, según los sistemas de la Filosofía moderna, entran varios elementos de la noción de persona según la doctrina escolástica. Bien es verdad que aun el sentido y concepto de cada uno de estos elementos no es exactamente igual, según la mente de los escolásticos y según la de los filósofos. Más aún: cuando se trata de la ensidad óntica del supósito, como substancia singular de los escolásticos, y de la ensidad óntica de la voluntad panmonística o de la ensidad moral de las voluntades particula-

---

para Heidegger, el Ser es, ciertamente, el problema específico de la Metafísica; pero el Ser, en su máxima concreción de actualidad, vida, cambio ("Das Werden") y encuadramiento en el tiempo, en el espacio y en el conjunto de seres que le rodean, y con los cuales y sobre los cuales actúa. (V. HEIDEGGER, *Sein und Zeit, Einleitung*: "Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein", y a lo largo de la primera parte, única publicada de esta obra, va yuxtaponiendo al "Ser" las concreciones que le constituyen en su máxima singularidad, actualidad y circunstancialidad, dentro de la forma trascendental de la temporalidad: "Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit..."

res de los sistemas voluntaristas, entre esos conceptos de ensidad solamente se da una semejanza de analogía. Pero esta analogía basta para que por el análisis y cotejo que más adelante haremos, aparezca la validez y perfección de la doctrina aristotélicoescolástica, aun tratándose de la elaboración de los sistemas que le son diferentes u opuestos.

Y no será extemporáneo notar aquí que ambas ideas escolásticas, la de la racionalidad y la de ensidad, como determinantes de la persona, asoman también en los juicios y frases de la conversación común, que descubren la idea corriente entre todos, aun los menos ejercitados en filosofía, de lo que es "ser persona". Así, por ejemplo, del que no obra razonablemente, o sea como ser racional, se dice con frecuencia que no procede como persona, como si fuera persona, o que lo que hace es impropio de personas. De modo análogo, del que, habitualmente, no procede con la entereza e independencia que pide su estado y condiciones, por timidez, debilidad de voluntad, servilismo, inconstancia notable o vicio, se dice que no tiene personalidad. Esto nos llevará más adelante al estudio interesante de las interferencias entre la ensidad y la racionalidad.

Pero antes será menester ahondar en el examen de las coincidencias y discrepancias de la doctrina escolástica de la persona con las teorías de los sistemas modernos, considerando, siquiera sea brevemente, cada uno de los grupos por separado.

SALVADOR CUESTA, S. I.

Universidad Pontificia (Comillas),

(*Continuará.*)

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

Roma, 15-20 de noviembre de 1946

Convocado por el "Istituto di Studi Filosofici" de Roma, ha tenido lugar en esta ciudad, en los días del 15 al 20 de noviembre pasado, un Congreso Internacional de Filosofía, con la participación de representantes de quince naciones. La presidencia de honor del Congreso la ocupaba Guido Gonella, Ministro de la Instrucción Pública de la República italiana, que pronunció el discurso inaugural en la sesión de apertura. Presidía el Comité Directivo el Prof. Giovanni Calò (de la Universidad de Florencia); Director del mismo ha sido Enrico Castelli (de la Universidad de Roma), a cuya actividad y gran espíritu de iniciativa debe en mucha parte el Congreso su realidad y buen éxito; dicho Comité estaba además integrado por estos miembros: Antonio Banfi (de la Universidad de Milán), Pantaleón Caraballese (de la de Roma), Augusto Guzzo (de la de Turín), Umberto Padovani (de la Católica de Milán), Giacomo Perticone (de la de Pisa) y Ernesto Grassi (de la de Lausana), que actuaba también como Secretario para el extranjero.

Giovanni Calò, en su discurso de la sesión de apertura, ponía de relieve el especial significado de este Congreso en los actuales momentos: "Este Congreso quiere ser un acto de fe en la colaboración internacional y una contribución a la formación de una conciencia universal y unificadora, a la cual nada puede cooperar tanto como la serena discusión filosófica de los más profundos problemas."

Los representantes de cada una de las naciones que han participado en el Congreso quedarán consignados en su lugar oportuno. Se nos excusará que hagamos ya aquí, por razones obvias, particular mención de los miembros de la Delegación española: D. Eugenio d'Ors, de la Real Academia Española; Rvdo. D. Juan Zaragüeta, que ostentaba la representación de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas y de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid; R. P. Santiago Ramírez, Director del Instituto de Filosofía "Luis Vives", del C. S. de I. C.; D. José Corts Grau, Catedrático de la Universidad de Valencia; D. Rafael Calvo Serer, Catedrático de la Universidad de Madrid; P. Ramón Ceñal, S. J., Secretario de esta Revista y colaborador del Instituto "Luis Vives"; D. Angel González Alvarez, Catedrático de la Universidad de Murcia, y D. Antonio Millán Puelles, Catedrático de Filosofía del Instituto de Albacete.

Naturalmente, la representación más numerosa era la italiana. Nos es grato subrayar aquí su alta calidad. Es la actual filosofía italiana potente y fecunda, acreditada con una producción literaria de extraordinaria pujanza y sólida contextura científica; una filosofía seria, con ambiciones, es cierto, de creación y novedad, pero consciente a la vez de las rigurosas exigencias de método y documentación que impone toda ciencia auténtica. Y nos interesa, repetimos, subrayar este hecho, para que se aprecie en su

justo valor la elevada entonación científica que dió al Congreso la representación italiana, y al mismo tiempo para que se entienda bien dónde se ha de buscar ciencia filosófica digna de tal nombre y sepa desestimarse de una vez para siempre esa otra filosofía ensayista y ligera, vana y huera, tan ensalzada con frecuencia entre nosotros, para mucha desgracia nuestra y muy poco honor.

Los temas propuestos al examen y crítica de los congresistas eran los siguientes: 1) el materialismo histórico; 2) el existencialismo; 3) los principios de las ciencias y el análisis del lenguaje. Además el Congreso había de celebrar tres jubileos. el tercer centenario del nacimiento de Leibniz, el primer centenario de la muerte de Pascual Galluppi y el bimilenario de la muerte de Lucrecio; estas conmemoraciones estuvieron a cargo, respectivamente, de Pantaleón Caraballese, Pablo E. Lamanna y Guido Della Volpe.

Damos a continuación el elenco de las comunicaciones presentadas sobre cada uno de los temas de discusión ya mencionados:

I. EL MATERIALISMO HISTORICO.

Comunicaciones presentadas:

Aron, Robert (Francia): La racionalización del socialismo en C. Marx.
Banfi, Antonio (Italia): Historia y materialismo histórico.
Bartolone, Filippo (It.): El problema del valor teorético del materialismo histórico.
Bendiscioli, Mario (It.): Interpretación marxista de la historia del Cristianismo.
Bertolini, Ada (It.): Marx y la izquierda hegeliana.
Bianca, Giovanni (It.): Historia de Estados e historia de masas.
Bianca, Giuseppe (It.): El problema de la libertad del individuo en el idealismo y en los sistemas inmanentistas en general.
Brancatisano, Fortunato (It.): Marxismo y existencialismo.
Calvo Serer, Rafael (España): Consecuencias filosófico-culturales de la dialéctica del materialismo histórico.
Campagnola, Natale (It.): Ideas para una interpretación crítica de la doctrina marxista.
Cantoni, Remo (It.): Materialismo histórico y psicología del conocimiento.
Caraballese, Pantaleo (It.): ¿Economismo o civismo?
Carbonara, Cleto (It.): Materialismo histórico e idealismo crítico.
Cardona, Giacinto (It.): La inseparabilidad de la teoría y de la práctica confirmada de nuevo por la interpretación existencialística del marxismo.
Cesarini-Sforza, Widar (It.): Materialismo histórico y técnica social.
Ciarletta, Nicola (It.): Materialismo y cristianismo.
D'Alessandro, Vittorio (It.): El marxismo y el estetismo.
Della Volpe, Galvano (It.): La crítica marxiana de la filosofía del estado de Hegel y la problemática actual.
Del Noce, Augusto (It.): El historicismo marxista y el comunismo como realidad política.
Del Vecchio, Giorgio (It.): Materialismo y psicologismo histórico.
De Ruvo, Vinzenzo (It.): El materialismo histórico y su revisión.
Donini, Ambrogio (It.): Materialismo histórico y religión.
Drago, Pietro Cristiano (It.): Crítica del materialismo histórico.
Ebbinghaus, Julius (Alemania): Socialismo del bienestar y socialismo del derecho.
Fazio-Allmayer, Vito (It.): Crítica del juicio histórico.
Ferretti, Gino (It.): La exigencia de un materialismo histórico renovado para el progreso de la filosofía.
Fortunati, Paolo (It.): Algunas consideraciones sobre el planteamiento experimental de la concepción y de los estudios marxistas.
Gemmelaro, R. P. Giuseppe, S. S. (It.): La religión de Marx.
Govi, Mario (It.): El marxismo y la persona individual.
Groppali, Alessandro (It.): El materialismo histórico.
Gundlach, Gustav, S. J. (Alemania): Categorías ontológicas de la concepción materialista de la historia.
Fessard, Gaston, S. J. (Francia): El materialismo histórico y la dialéctica del señor y del esclavo.
Hallstein, Walter (Alemania): Socialismo del derecho y socialismo del bienestar.
Lombardi, Franco (It.): El materialismo histórico.
Lo Vecchio, Antonio (It.): El materialismo histórico como historicismo dialéctico.
Mazzetti, Roberto (It.): Algunas consideraciones sobre marxismo y psicoanálisis.
Moretti-Costanzi, Teodoro (It.): De la ética angélica de la intención a la diabólica del éxito.
Morino, Lina (It.): Marx y Proudhon.
Nyman, Alf T. (Suecia): Fuerza y espíritu en la historia.
Opocher, Enrico (It.): El problema de la justicia en el materialismo histórico.
Papi, Ugo (It.): Materialismo histórico y los principios de la reconstrucción postbélica.
Pepe, Gabriele (It.): Materialismo histórico y los programas escolares.
Perticone, Giacomo (It.): Ideologismo y materialismo.
Petruzzellis, Nicola (It.): El materialismo histórico y la ética filosófica.

Resta, Rafaele (It.): El humanismo y el materialismo histórico.
Ribeiro Alburquérque, José (Portugal): Lógica de los antagonistas.
Salin, Edgard (Suiza): Precursores del materialismo histórico en la antigüedad.
Santayana, George (Estados Unidos): Algunos corolarios del materialismo.
Spirito, Ugo (It.): El pensamiento italiano frente al materialismo histórico.
Tartaglia, Ferdinando (It.): Materialismo histórico, existencialismo y fundación de nueva filosofía.
Tauro, Giacomo (It.): La posición de Antonio Labriolla en la historia del materialismo histórico.
Testa, Aldo (It.): El materialismo histórico y la exigencia religiosa.
Troilo, Herminio (It.): Consideraciones sobre la filosofía de la historia y la ética del marxismo.
Vacca, Giovanni (It.): Insuficiencia del materialismo histórico en el análisis de la historia del Japón.
Vanni-Rovighi, Sofía (It.): Materialismo histórico y racionalismo.
Wetter: El materialismo dialéctico, fundamento del materialismo histórico en al U. R. S. S.

II. EL EXISTENCIALISMO.

Comunicaciones presentadas:

Abagnano, Nicola (Italia): Finitud y problematicidad.
Aliotta, Antonio (It.): Los arbitrios de método en el existencialismo.
Allinéy, Giulio (It.): Para una purificación teorética del existencialismo.
Ancescхi, Luciano (It.): Existencialismo, crisis, poesía.
Arangio-Ruiz, Vladimiro (It.): La razón del existencialismo.
Assunto, Rosario (It.): Existencialismo y literatura.
Bally, Gustav (Suiza): Superación existencial de la caducidad en el mito (*Das Inzestmotiv*).
Baruzi, Jean (Francia): Del empleo legítimo y del empleo abusivo de la palabra "mística".
Battaglia, Felice (It.): Existencialismo e idealismo.
Bayer, Raymond (Francia): Existencialismo y operatividad.
Benda, Julien (Fr.): Reflexiones sobre la filosofía de la desesperación.
Berger, Gastón (Fr.): Existencia y racionalidad.
Berte, Pierantonio (It.): Límites especulativos de la cultura existencialista.
Bertin, Giov. María (It.): Existencialismo y estetismo.
Blondel, Maurice (Francia): ¿Es el existencialismo una filosofía verdadera?
Bongioanni, Fausto M. (It.): Existencia y trascendencia.
Bontadini, Gustavo (It.): La posición del existencialismo en la filosofía contemporánea.
Boyer, Charles, S. J. (Francia): San Agustín y el existencialismo.
Brehier, Emile (Fr.): El existencialismo y el problema de lo universal.
Bucceri, Stefania (It.): El problema del mal en Kierkegaard.
Cantoni, Remo (It.): Dostojevski y el existencialismo.
Capitini, Aldo (It.): Existencia y presencia en el sujeto.
Cardone, Domenico Ant. (It.): El momento existencial de la ignorancia.
Castelli, Enrico (It.): Existencialismo teológico.
Cavallo, Vincenzo (It.): El existencialismo, el materialismo y el derecho penal.
Cecconi, Aurelia (It.): Prodromos existencialistas en la filosofía de Scheiling.
Corts Grau, José M.ª (España): Misión del espíritu cristiano en la filosofía actual.
Chiavacci, Gaetano (It.): El pensamiento de Carlos Michaelstaedter.
Crippa, Romeo (It.): Límite y vocación.
De Ruvo, Vincenzo (It.): Del existencialismo al problema de la existencia.
D'Ors, Eugenio (España): Metafísica del ser y metafísica del germen.
Fabro, Cornelio (It.): Kierkegaard y Marx.
Faggiotto, Agostino (It.): Existencialismo y marxismo en su relación histórica y dialéctica.
Ferrara, A. G. (It.): Incompatibilidad entre marxismo y existencialismo.
Filippi, Luitprando (It.): El existencialismo y el problema del ser.
Forest, Aime (Francia): La existencia y la conciencia religiosa.
Garin, Eugenio (It.): Motivos existencialistas y motivos humanistas.
Gentile, Marino (It.): Existencialismo y problematicidad.
Gigon, Olof (Suiza): La noción de filosofía en Aristóteles y en el existencialismo.
González Alvarez, Angel (España): El dato inicial de la metafísica existencialista.
Grammatico, P. Alberto (It.): El concepto de religión en el existencialismo.
Grassi, Ernesto (It.): El concepto de existencia en la teoría de la tragedia griega.
Gueroult, M. (Francia): Pascal y la tradición filosófica.
Jankelevitch, Vladimir (Fr.): La decepción: ensayo sobre la mediocridad de la criatura.
Jasper, Karl (Alemania): Sobre la religión bíblica y la necesidad de su transformación.
Kaisserlyan, Giorgio (It.): La insuficiencia representativa en la literatura existencialista.
Kereny, Carl (Hungría): Prometeo y Niobe, arquetipos de la existencia humana.
Hyppolite, J. (Francia): Existencialismo y hegelianismo.
Lamanna, Paolo E. (It.): Sobre la personalidad en el existencialismo.
Lantrua, Antonio (It.): Existencia y caducidad.
Lavelle, Louis (Francia): Existencia espiritual y existencia material.
La Via, Vincenzo (It.): El significado específico de la exigencia existencialista a la luz del realismo absoluto.
Lazzarini, Renato (It.): Lógica existencialística y lógica agonística.
Le Senne, René (Francia): Nota sobre el existencialismo.

LOMBARDI, FRANCO (It.): Reconstrucción filosófica.
LUGARINI, LEO (It.): Interpretación Jaspersiana de Descartes.
MAGNINO, BIANCA (It.): Angustia e interioridad.
MARCEL, GABRIEL (Francia): La prueba y el testimonio: categorías existenciales privilegiadas.
MASSOLO, ARTURO (It.): Estética y lógica en el existencialismo.
MAZZANTINI, CARLO (It): El problema de Dios en la filosofía existencial.
MILLÁN PUELLES, ANTONIO (España): El método fenomelógico y la filosofía de Husserl.
NABER, ALOIS, S. J. (Alemania): La múltiple significación de la trascendencia como raíz de la cuestión existencialista.
NAVARRIA, SALVATORE (It.): Filosofía existencial y filosofía de la existencia.
OBERTI, ELISA (It.): El existencialismo en la historia de la filosofía moderna.
OGGIONI, EMILIO (It.): El problema ético de la libertad y de la ciencia en el existencialismo.
PAZI, ENZO (It.): Utilidad y existencia.
PAREYSON, LUIGI (It.): Existencialismo y humanismo.
REDANÒ, UGO (It.): Existencialismo y valor.
RÜEGG, WALTER (Suiza): Existencialismo y humanismo.
ROSSI, GUIDO (It.): Existencialismo y cristianismo.
RIEGER, LADISLAV (Checoslovaquia): Las bases existenciales de la filosofía.
SCHWIENTEK, P. ALEXANDER (Alemania): La existencia en el orden del mundo.
SCIACCA, MICHELE FED. (It.): Existencia y consistencia.
SEPICH, JUAN R. (República Argentina): Existencialismo e historia.
STEFANINI, LUIGI (It.): ¿Es el existencialismo decadentismo?
SZILASI, VILMOS (Hungría): Hacia un análisis existencial del materialismo histórico.
TUNI, A. (It.): Existencialismo e historia.
TUROLLO, P. DAVID M. (It.): Introducción a una ontología del hombre.
WAGNER DE REYNA, ALBERTO (Perú): Existencialismo y religión cristiana.
WAHL, JEAN (Francia): Sobre la idea de existencia.

III. LOS PRINCIPIOS DE LAS CIENCIAS Y EL ANALISIS DEL LENGUAJE.

Comunicaciones presentadas:

BARIÉ, EMANUELE (Italia): Veritas filia temporis?
— — : Las "lógicas" de las ciencias y la lógica trascendental.
BALDI, EDGARDO (It.): Tiempo y ritmo en la evolución orgánica.
BENDA, JULIEN (Francia): Reflexiones sobre la revolución que implicaría la nueva física.
BLANC, ALBERTO CARLO (It.): Cosmolisis y epistemología.
BORSELLINO, ANTONIO (It.): Sobre el uso de algunos criterios directivos en la construcción de las teorías físicas.
BUZZATI-TRAVERSO, ADRIANO (It.): Esquemas y su realización en biología.
CANESTRELLI, LEANDRO (It.): Expresiones psíquicas primordiales del principio de analogía.
CARAMELLA, SANTINO (It.): Unidad y multiplicidad de los esquemas científicos.
CARELLI, ANTONIO (It.): Aspectos modernos de la investigación física.
CECCATO, SILVIO (It.): Los tres estadios de la investigación.
CEÑAL, RAMÓN, S. J. (España): La teoría de la triple función del lenguaje.
DE RUVO, VINCENZO (It.): El lenguaje y sus elementos constitutivos esenciales.
FERRETTI, GINO (It.): Técnica, ciencia y lenguaje.
FILIASI-CARCANO, PAOLO (It.): Análisis del lenguaje y filosofía.
FLECKENSTEIN, J. O. (Suiza): La disputa de los universales en la matemática.
FLESCHER, J. (It.): El lenguaje del sueño.
FULCHIGNONI, ENRICO (It.): El símbolo en psicología.
GALLARATI, GIOVANNI (It.): Biología y física.
GAGNEBIN, ÉLIE (Suiza): ¿Implica la evolución orgánica una metafísica y una moral?
GENOESE, RODOLFO (It.): Arte y lenguaje.
GEYMONAT, LUDOVICO (It.): El concepto de conjunto.
GIACON, CARLO, S. J. (It.): Simbolismo y antisimbolismo en el análisis del lenguaje.
GIORGI, GIOVANNI (It.): Puntos de vista modernos sobre la noción de tiempo.
GONSETH, FERDINAND (Suiza): ¿Está el pensamiento científico en pro o en contra de las nuevas filosofías?
GRATTON, LIVIO (It.): Relaciones semanticas y la nueva física.
INGARDEN, R. (Polonia): Algunas observaciones sobre la relación causal.
LALANDE, ANDRÉ (Francia): Evolución, revolución, involución.
LANDMANN, MICHAEL (Suiza): Valencia gnoseológica y estética de la metáfora.
LEROI-GOURHAN, A. (Francia): Los fundamentos filosóficos de la tecnología comparada.
LOZINA-LOZINSKI, COSTANTINO (It.): Horizontes de una nueva fenomenología.
MAROS DELL'ORO, ANGELO (It.) Los términos como leyes de la naturaleza.
MARTINI, MIRÓ (It.): El principio metodológico del análisis del lenguaje estético.
MARZI, ALBERTO (It.): Lenguaje psicológico y lenguaje filosófico.
MASNOVO, AMATO (It.): El apriorismo kantiano.
MEIER, C. A. (Suiza): El lenguaje del inconsciente.
MENICANTI, SILVIO (It.): El sistema axiomático en la sociología.
MOCHI, ALBERTO (It.): La doctrina de los presupuestos de las ciencias positivas y el problema de las relaciones entre ciencia y moral.

MORANDINI, FRANCISCO, S. J. (It.): El pensamiento y lo absoluto.
MUSATTI, CESARE (It.): La terminología psicológica.
NYMAN, ALF. T. (Suecia): Realidad y abstracción.
PALIARD, JACQUES (Francia): La percepción y su verbo.
PAULUS, JEAN (Bélgica): La psicología y su lenguaje según la escuela francesa.
PONZO, MARIO (It.): Lenguaje y lenguaje científico en psicología.
PORTA, VIRGINIO (It.): Criterios metodológicos del método biológico en psiquiatría.
RABBENO, GIORGIO (It.): El pensamiento antiguo y la ciencia de hoy.
RAMÍREZ, SANTIAGO, O. P. (España): Ciencia y causalidad.
RESTA, RAFFAELE (It.): El nombre y el principio de identidad.
REYMOND, ARNOLD (Suiza): Observaciones sobre los términos de necesidad, de contingencia y de libertad (modalidades del ser).
SEVERI, FRANCESCO (It.): Reflexiones sobre algunos aspectos de la física moderna.
STEFANINI, LUIGI (It.): Fijeza y movilidad del lenguaje.
THUM, BEDA, O. S. B. (Alemania): La unidad del pensamiento y los diversos tipos del pensamiento científico.
TIMPANARO, SEBASTIANO (It.): Materia y energía.
VACCARINO, GIUSEPPE (It.): Conocimiento y pseudo-conocimiento.
VALENTINI, ERNESTO, S. J. (It.): Valor psicológico del término "inteligencia" en el lenguaje.
WAVRE, ROLLIN (Suiza): Ser y acción en matemáticas.
ZARAGÜETA, JUAN (España): Contribución del lenguaje al estudio del pensamiento simbólico y estimativo.
ZAWIRSKI, Z. (Polonia): Algunos problemas de la metodología de las ciencias.

Inútil es intentar en el reducido espacio de que disponemos dar una idea siquiera somera del rico contenido doctrinal de tan numerosos trabajos. Me limitaré a referir en rasgos muy generales las principales direcciones ideológicas en ellos manifestadas.

En torno al materialismo histórico, tema de tan palpitante actualidad, se suscitó discusión viva y apasionada, que puso de manifiesto las radicales diferencias que separan a los teóricos del marxismo y los defensores de la concepción espiritualista de la Historia. La apología del materialismo histórico, no siempre incondicional y sin reservas, fué el objeto de las comunicaciones de Banfi, Benda, Cantoni, D'Alessandro, Della Volpe, Fazio-Allmayer, Lombardi, Perticone, Troilo, Spirito... Sus razones tuvieron a veces una entonación demagógica muy poco convincente y nada adecuada para un Congreso Internacional de Filosofía. Una posición moderada ante el socialismo es la representada por Ebbinghaus y su discípulo Hallstein, con su doctrina de la libertad política como fundamento del derecho. Contra el materialismo histórico desde posiciones filosóficas diversas, se pronunciaron, entre otros, Caló, Calvo Serer, Drago, Morino, Gemmelaro, Govi y Petruzzellis. Calò afirma: "El historicismo no puede satisfacer. ¿Por qué el hombre es historia? Porque es más que historia, partícipe de un absoluto que no logra nunca realizar del todo." Petruzzellis sostiene que el materialismo histórico no hace posible una ética fundada filosóficamente: "El materialismo histórico empobrece los conceptos éticos y compromete su posibilidad y su fuerza coercitiva." Calvo Serer insiste en que el marxismo no nos da una teoría científica que justifique su idea de la marcha inevitable de la humanidad hacia el socialismo y el estado de felicidad de una sociedad sin clases: "el determinismo histórico—añade Calvo—y la reducción de los factores históricos a lo económico son afirmaciones dogmáticas, pero no críticas ni científicas". El P. Wetter proclama la perfecta indisolubilidad histórica del materialismo histórico y del materialismo dialéctico en la realidad concreta de la filosofía leninista. Del Noce impugna también la tesis de ciertos críticos neocomunistas que pretenden desenganchar la realidad política del comunismo de la filosofía de Marx, demostrando cómo la práctica política comunista no puede ser justificada sino a partir de la antropología marxista.

Mención aparte merecen los estudios dedicados a la consideración comparativa del materialismo histórico y el existencialismo. Grassi observa que el materialismo histórico quiere ser una explicación del acontecer humano, concreto y social, en franca oposición al idealismo hegeliano que propugna la reducción de toda realidad a una dialéctica puramente lógica; es, pues, una anticipación de la moderna filosofía existencial. Szilasi defiende a Heidegger de las acusaciones que le dirige la dialéctica marxista; tales acusaciones nacen de la incomprensión de los principales motivos de la ontología fundamental de Heidegger. Ferrara, por el contrario, sostiene la absoluta incompatibilidad de marxismo y existencialismo. Fabro establece el paralelo entre Kierkegaard y Marx: convergen en la crítica del objetivismo abstracto; se separan en el principio dialéctico concreto que cada uno adopta: Kierkegaard propugna la

dialéctica de la persona o espíritu concreto. Marx la dialéctica de la materia. Fabro denuncia esta fundamental contradicción de la filosofía de Marx: la dialéctica, como proceso histórico, no puede ser sino el hacerse del espíritu; hablar de una dialéctica de la materia es un absurdo.

Sepich estudia conjuntamente existencialismo e historia. He aquí el esquema de su trabajo: El existencialismo representa el conato de la inteligencia europea para salir de la crisis idealista. La última contienda ha demostrado su fracaso y también el interno parentesco con el materialismo histórico, La existencia es un trascendental para el existencialismo. Sus caracteres son: totalidad alógica situacional frente al mundo al que da sentido, mediante la inserción activa del hombre en él, por la voluntad. Dos conclusiones quedan como dilema: o subsiste la ley de la voluntad o la resistencia del mundo a ella impone la ley de la materia contra la presunta forma; la voluntad de poder y el materialismo histórico son su dual expresión política. La Historia es el proceso activo de la existencia humana cuyos episodios *terminan en el mundo* y se elevan a conciencia en el hombre (*Dasein*). Europa tiene frente a sí estos dos caminos; uno de ellos lo ha hollado ya con tristes resultados. A menos de trascender la existencia humana por vías de inteligencia (contra el actual agnosticismo), caerá inexorablemente en la destrucción del materialismo histórico, políticamente en el comunismo.

La abundancia de estudios consagrados al existencialismo bien a las claras denota la excepcional actualidad del tema. El elemento religioso de esta filosofía es señalado por Brehier, Magnino, Navarria y Forest; Walter de Reyna, por su parte, sostiene que el existencialismo puede de derecho mantenerse neutral ante el problema religioso. Navarria y Wahl tocan el importante punto de vista sistemático significado por la distinción entre filosofía existencial (existentiva) y filosofía de la existencia. Hablando en particular de esta última, Wahl observa que la filosofía de Heidegger es una teoría del ser más bien que una filosofía de la existencia, Las raíces históricas del existencialismo a partir de Hegel son examinadas por Pareyson. Anceschi y Lantrua. Autores de significación existencial más o menos características, como son San Agustín, Pascal y Schelling, son también objeto de interesantes estudios de los congresistas Boyer, Davizzi, Gueroult y otros. Lugarini critica la interpretación jaspersiana de Cartesio, y con esto trata de reivindicar para el sujeto pensante la posibilidad del planteamiento del problema de lo real sin caer en el subjetivismo. Millán Puelles examina la interpretación y uso que Heidegger hace del método fenomenológico de Husserl, interpretación que condiciona inevitablemente su filosofía y la hace incapaz de cumplir con rigor la misión propia de la analítica de la existencia, privándola a la vez de toda posibilidad para la elaboración de una doctrina general del ser.

El problema del ser es indiscutiblemente el más agudo que al existencialismo se plantea. A él dedican sus trabajos De Ruvo y Filippi. Abbagnano proclama esa misma problematicidad siempre renovada del problema del ser como la esencia misma de la filosofía existencial. M. Gentile insiste también por su parte en que el existencialismo debe ser elaborado en un plano de absoluta y pura problematicidad.

La crítica severa del existencialismo no podía faltar. Bayer le opone una filosofía de la operatividad; el existencialismo moderno, por ejemplo, el de Sartre, es una filosofía de la desventura pura, del completo fracaso; contra tal filosofía Bayer propugna una filosofía del éxito, del realismo operativo. Stefanini pone de manifiesto el estéril esfuerzo del existencialismo para librarse de la angustia y del naufragio: los problemas por él planteados sólo pueden encontrar solución en una visión espiritual del hombre y del mundo. Bertè sostiene que el existencialismo es una cultura en el sentido amplio de la palabra, no una verdadera filosofía. Bontadini demuestra que el existencialismo es una resultante obligada de la filosofía contemporánea, de su problematicismo esencial acerca del más alto saber que es la metafísica. Rossi examina en particular la posición de los existencialistas cristianos que sostienen que la filosofía no es *problema*, sino *misterio*, y denuncia el peligroso subjetivismo religioso que late bajo este anti-intelectualismo. González Alvarez analiza el dato inicial de la metafísica de la existencia; afirma que la *adquisitio originalis originaria* no es el conocimiento de nuestra propia inserción en el mundo; la inserción en el mundo será, en todo caso, el supuesto ontológico del hecho mismo del conocimiento humano.

Párrafo aparte merece la comunicación de Maurice Blondel. Blondel trata de poner en guardia a los espíritus, especialmente de las jóvenes generaciones, ante la fascinación de cierta corriente existencialista, filosofía de novela y teatro, que proclama la primacía de la existencia sobre la esencia, juego de palabras que sirve también para librar a la humanidad de toda norma moral, social, metafísica y religiosa. Peligro mortal es para la civilización esta filosofía, amasijo de tesis sofísticas en su conjunto incomprensible. Por el contrario, una verdadera filosofía de la acción llevará a reconocer en nosotros la presencia de normas a un mismo tiempo inmanentes y trascendentes y también el valor y las exigencias ineludibles de las verdades metafísicas, morales y religiosas. Finalmente, observa Blondel, el término "*existencialismo*" no parece suficientemente claro y preciso para que merezca ser conservado: puede conducir a peligrosos abusos, servir de disfraz a toda audacia, toda licencia y todo absurdo.

Un profesor español, D. José Corts Grau, determina con precisión la misión del espíritu cristiano ante la filosofía actual. El espíritu cristiano, afirma Corts, fiel a su misión apostólica y a su trayectoria desde los primeros tiempos, debe hoy tratar de asimilar todo lo que encuentra en el pensamiento actual capaz de sujetarse a su propia dirección. Esta asimilación, que implica absorción y eliminación, exige un trabajo minucioso y generoso, labor comentadora que prepare la gran síntesis. Pero en vano resucitaremos esta doctrina si la sacamos fuera de su clausura, de su propio clima, si tratáramos de secularizar una espiritualidad que no tiene sentido ni eficacia sin la virtud. Y las virtudes humanas, *verdaderamente humanas,* son las virtudes teologales y cardinales.

El tercer tema de discusión, "los principios de las ciencias y el análisis del lenguaje", no ofrece, como es patente, una rigurosa unidad de contenido. En su enunciado se reúnen dos cuestiones, bien diferenciadas, que hubiera sido más provechoso discutir por separado. Como quiera que sea, los trabajos presentados en esta sección plantearon problemas de singular interés. Gonseth, Gagnebin, Severi y otros científicos de no menos reconocido y universal prestigio leyeron aquí meritísimas comunicaciones. Por parte, sin embargo, de los sepresentantes de la filosofía pura no podía faltar la crítica de algunas de las posiciones sustentadas por aquéllos. Es peligroso achaque en verdad de los hombres de ciencia la pretensión de hacer filosofía sobre su propio terreno, sin advertir la superior elevación del saber auténticamente filosófico sobre toda forma de conocimiento de las ciencias naturales y aun matemáticas.

De los estudios presentados acerca de los principios de las ciencias nos place recordar el del R. P. Ramírez. Después de enumerar las diversas clases de ciencia y los diversos géneros y modos de causalidad, pone de manifiesto la complejidad del problema de las relaciones entre ciencia y causalidad. Ciencia y causalidad, observa, no son términos unívocos ni equívocos, sino análogos por doble analogía de atribución o simple proporción y de proporcionalidad. Por lo mismo se impone la necesidad de precisar el valor de estos términos dentro de cada ciencia y en cada tipo de causalidad. Examina después comparativamente los conceptos de ciencia y técnica, de causa y ley. Considera, por último, la ley y su simbolismo matemático. El P. Beda Thum, por su parte, pone de relieve la necesidad de un pensamiento lógico único, no obstante la diversidad de tipos del conocimiento científico. La lógica clásica, afirma, persiste contra toda tentativa de nuevas divisiones o invenciones de categorías.

Acerca del lenguaje consideramos digno de especial mención el estudio del profesor Filiasi-Carcano: sostiene que el análisis del lenguaje pertenece a la lógica. Por otra parte, el mismo Relator reputa absurda la pretensión del neopositivismo al querer eliminar la metafísica por medio del análisis del lenguaje. La memoria de D. Juan Zaragüeta está dedicada al estudio del pensamiento simbólico y estimativo sobre la base del análisis del lenguaje. Trata de ahondar en el problema de la analogía del ser tal como se traduce y plantea en el lenguaje figurado, así como también de iniciar en la llamada axiología o filosofía de los valores; para esto último el Sr. Zaragüeta insiste en la distinción existente entre lo que él llama lenguaje estimativo y el pensamiento cognoscitivo de los seres reales e ideales. Aquí también merece ser recordado el trabajo leído por D. Eugenio D'Ors, sobre la metafísica del ser y del germen, puesto que fundamentalmente es un exquisito análisis de particulares formas verbales. El autor

de esta crónica presentó a esta sección del Congreso un estudio sobre la triple función del lenguaje. Una nueva elaboración de este tema se impone después de las críticas más recientes de la teoría funcional propugnada por Bühler. Para el recto planteamiento del problema distingue con Kainz (*Psychologie der Sprache*, 1942) una doble consideración del lenguaje, esencial y funcional. Pero afirma que el lenguaje por esencia es función representativa en orden a la comunicación de un contenido conceptual. Sobre esta función esencial reconoce la existencia en el lenguaje de una funcionalidad primaria dialógica trivalente, esto es, la función de información respecto del mismo contenido conceptual significado; la función de expresión respecto de la afectividad del sujeto parlante; la función de intimidación en orden a la producción de una determinada reacción en el oyente. La solución propugnada pone término a la reciente polémica entre Bühler, Dempe y Kainz.

El día 20, por la tarde, celebraba el Congreso la solemne sesión de clausura. Presidió el profesor Calò. En nombre de España, Francia, Alemania, Hungría, Checoslovaquia, República Argentina y Suecia hablaron sucesivamente D'Ors, Bayer, Ebbinghaus, Szilasi, Rieger, Sepich y Nyman. El Sr. Zaragüeta leyó las adhesiones al Congreso de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid y de la Facultad de Filosofía de nuestra Universidad Central.

El profesor Castelli pronunció en este acto sentidas palabras que suscribimos con la mayor complacencia. Aludió al trágico silencio de los años pasados de guerra cruenta: "Tal vez—afirmaba—este Congreso de Filosofía es el único en la historia de las reuniones internacionales que haya alcanzado, por las excepcionales condiciones políticas de la hora presente, un verdadero resultado: ha interrumpido el silencio, que amenazaba prolongarse demasiado, amenazando a la vez hacer casi imposible esa recuperación que está implicada en todo coloquio. Recuperación, digo, porque la mutua inteligencia a la cual tiende el coloquio es en cierto sentido una recuperación de la vida social (presupuesto del mismo vivir), de esa vida social perdida en parte por el silencio prolongado."

Por nuestra parte felicitamos al profesor Castelli por el buen éxito del Congreso de Roma; a su tacto y celo se debe sin duda ese gran resultado, el reanudado coloquio entre los pensadores de las naciones de Europa y América.

Pero la palabra más clara y luminosa dicha al Congreso sonó la misma tarde del día 20 de noviembre en la gran sala del Consistorio del Palacio Vaticano. A las siete y media Su Santidad Pío XII se dignó recibir en especial audiencia a un numeroso grupo de congresistas, a los cuales dirigió un discurso que a continuación reproducimos íntegramente en traducción castellana. Huelga todo comentario a tan precioso documento. Por esto con su anuncio ponemos punto final a esta crónica.

RAMÓN CEÑAL, S. J.

DISCURSO DE S. S. PIO XII A LOS ASISTENTES AL CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

Con particular complacencia de Nuestro ánimo, ilustres profesores y eximios cultivadores de la más noble y elevada de las disciplinas humanas, os vemos reunidos en torno a Nos después de que, llegados a la Ciudad Eterna desde países próximos y lejanos, os habéis dedicado en vuestro Congreso Internacional de Filosofía a discutir algunos de los grandes problemas que en la hora presente preocupan el pensamiento humano.

Nos parece vislumbrar una especial afinidad entre vuestro asiduo trabajo y Nuestra misión apostólica, afinidad que os hace más próximos a Nos y que nos hace más grato el recibiros y entretenernos con vosotros.

Si Nos hemos recibido de Jesucristo el oficio de anunciar al mundo la verdad, de guiar a los pueblos a su conocimiento, a que la amen, a que la pongan en práctica; de defender su pacífica difusión en todos los rincones del mundo, más allá de todas las fronteras, vosotros, por libre elección, en virtud de aquel amor que se encendió en vuestras almas por el conocimiento de la verdad que la Naturaleza encierra, os habéis dedicado a escrutar en el campo propio de la razón los principios fundamentales de la verdad, no tanto como ejercicio estéril de vuestra mente cuanto por la urgente necesidad, profundamente por vosotros sentida, de esclarecer para vosotros

mismos y para los demás las normas supremas que regulan el universo visible, dominan la materia y ofrecen una base estable a la vida.

Por eso, el haberos reunido en esta Roma, desde donde hace ya casi dos milenios se difunde la palabra nueva que Cristo, heraldo divino, trajo a la tierra, y desde donde, como desde centro luminoso, se difunden los rayos de la verdad natural y sobrenatural, racional y revelada, adquiere ahora un significado especial. Vuestra presencia en la urbe y en este palacio apostólico muestra cuán profundamente habéis comprendido la necesidad de separar las preocupaciones humanas de las contingencias fugaces del mundo y elevar la mente de los cuidados materiales, que amenazan entorpecer el espíritu e impedir su vuelo hacia más excelsas esferas, donde todas las cosas se colorean de eternidad y donde vigoroso y potente se expande el anhelo hacia una visión más integral, más orgánica y unitaria de la vida individual y social.

¿Acaso no es especialmente indicada para conseguir esta gradual elevación de las almas y de las conciencias y la sublimación de las tendencias humanas hacia ideales altos, la disciplina que vosotros cultiváis, y a la que dedicáis las fatigas mejores de vuestro entendimiento y la sagacidad más aguda de vuestro ingenio? Ya Platón, según el testimonio de Elio Aristide (Orat, 46, ed. Dindorf Lipsia, 1829; vol. II, pág. 408), definía a los filósofos como aquellos que, haciendo dejación de las cosas materiales, se elevan a la contemplación de las ideas: οἱ περὶ ιδέας πραγματευόμενοι τῶν σομάτων ὑ τερορωντες

El filósofo, desde los primeros albores de la vida, desde que el hombre comenzó a reflexionar sobre el mundo exterior y sobre el mundo interior, nunca ha quedado satisfecho con observar la superficie visible de las cosas que caen inmediatamente bajo la experiencia, sino que se ha esforzado por romper la corteza exterior, penetrar en su alma, atrapar su esencia, adivinar su naturaleza y su constitución íntima, hasta formarse un concepto abstracto de las particularidades contingentes, dándolas una existencia espiritual en su pensamiento. De esta manera, la Filosofía, mientras espiritualiza y ennoblece la realidad, descubre al mismo tiempo lo más racional que en ella misma está escondido, como cosa inaccesible a la acción de los sentidos, para detenerse sobre el objeto más propio de la mente dirigida a abrazarlo en una visión amplia y comprensiva.

Y no solamente ella despoja, por decirlo así, de su concreción material todas las cosas, sino que, además, las inunda con la luz de su universalidad. Como la mente humana no se sacia de las apariencias y no se detiene en los fenómenos, así no se calma con la contemplación separada y fragmentaria de las partes del Universo hasta que no ve su relación, hasta que no halla sus causas y sus efectos, hasta que no encuentra los principios que las gobiernan, las unen, las subordinan y coordinan en un cuadro acabado de armónica unidad. Nadie piensa ignorar y poner en duda el valor del análisis, a que tanto debe el progreso moderno. Pero ¿no es acaso verdad que la necesidad de la hora presente es la síntesis? ¿No se siente ya el peligro de que la ciencia actual en cuanto es y debe ser generadora y defensora de la civilización decaiga y se pierda en la fragmentación, en la estrechez, en el dominio absoluto de la especialización?

Observad, ¡oh maestros del pensamiento!, a la joven generación. Vuelve con ansia los ojos a vosotros, porque siente que tiene el derecho de esperar de vosotros más que de otros muchos. Desea ansiosamente pensamientos grandes, una síntesis intelectual, que den un sentido y un orden a toda su vida. Tras los inmensos horrores que esta juventud ha debido sufrir en los últimos años, siente la intensa necesidad de una concepción y de una doctrina clara, fuerte, profundamente arraigada en el espíritu, si no quiere caer otra vez en un sórdido materialismo o en la rebusca de un éxito puramente mecánico, o bien en el abatimiento y en la inacción.

La inquietud, la angustia del hombre puede ser distraída por un momento de la vista y del estudio de construcciones eruditas e ingeniosas: diversión de un instante, como un sueño en una noche agitada, si la construcción, aunque hábil y aparentemente equilibrada, no descansa sobre la roca. Hasta que él no obtenga una respuesta definitiva y satisfactoria a las cuestiones: cuál es el sentido de la vida, el sentido del dolor, el sentido de la muerte, conservará la impresión, por desgracia real, de que el terreno le falta bajo sus pies. Pero ¿qué respuesta podrá dar una filosofía que no se apoya ella misma en un Dios personal, principio y fin de todas las cosas?

Una explicación puramente determinista y materialista del ser y de la historia, irreconciliable con las más elementales verdades psicológicas, morales e históricas, no podría satisfacer al hombre ni darle la felicidad y la paz.

Con ocasión de vuestro Congreso, se ha hablado del existencialismo como de la "filosofía del desastre" y de dos repercusiones suyas: de una "oposición al intelectualismo por un irracionalismo pesimista", o bien de un "voluntarismo religioso". Filosofía del desastre: es decir, frente al "délaissement", al "Geworfensein", al abandono del hombre en el torbellino cósmico, después que la razón ha fracasado en su intento, después de haber buscado en vano el punto absoluto, el fundamento seguro sobre que pueda edificar sólidamente la vida. Nos no tenemos el propósito de entrar ahora en un estudio del existencialismo, pero preguntamos: ¿le queda a la Filosofía otro camino que no sea el de la desesperación si no halla sus soluciones en Dios, en

la eternidad, en la inmortalidad personal? ¡Nos pensamos que los sucesos de los últimos decenios han hablado un rotundo lenguaje sobre las cuestiones que acabamos de enumerar! La Filosofía perenne no corre ningún peligro de sumirse en un "irracionalismo pesimista", y menos todavía en un "voluntarismo religioso", como reacción contra un intelectualismo unilateral. Ella no puede ser ni una cosa ni otra: ni voluntarismo ni intelectualismo unilateral, porque, teniendo a Dios como clave de bóveda de su pensamiento, constituye necesariamente la unión de lo que en ambas hay de sano: es decir, la unión de un claro conocimiento y de una fuerte voluntad derivada de éste.

No se puede, con todo, concebir una voluntad firme en todas las condiciones de la vida si no nace de una profunda convicción intelectual. Hasta el precioso tesoro de las venerables tradiciones, de las que la Roma clásica y, sobre todo, la Roma cristiana están enriquecidas más que ningún otro centro de la civilización en todo el mundo, pierde todo su valor si su fundamento intelectual, las doctrinas religiosas y morales de las que tales tradiciones provienen, se desvanecen miserablemente. En la afirmación incondicional de un Dios personal, propia de la Filosofía, todas las cosas encuentran su explicación y su consistencia. Porque esta Filosofía no es solamente ciencia del pensamiento, sino también ciencia de la vida. Es maestra que enseña al hombre cuáles son los principios de acción más conformes con su esencia espiritual y racional, cuáles los deberes que para él se siguen de su especial y privilegiada situación en medio de los demás seres inferiores a él, cuál la misión que está llamado a realizar y a la que está obligado a subordinar toda su actividad, y ella lleva a cabo esta labor moralizadora, tanto en la vida intelectual cuanto en la social, esparciendo por todas partes la semilla fecunda de la idea, que arrastra los ánimos, corrige las desviaciones y guía por el camino, no siempre fácil, de un progreso personal y colectivo, que no sea un vano lastre de adelanto técnico, sino una mejora sustancial, moral y jurídica de la Humanidad.

¡Ilustres señores! Vuestro Congreso que hoy se clausura, y en el que han tomado parte insignes hombres de ciencia de muchas lenguas y naciones, es una prueba de que los hombres del pensamiento filosófico están movidos por el generoso propósito de colaborar con la pluma y desde la cátedra a la extinción de los odios, a la reconciliación de los pueblos y a la consolidación de la paz. Educad las nuevas generaciones hacia sentimientos de verdadera humanidad. Que sea cosa sagrada para los jóvenes todo lo que tiene aspecto humano; sagrada la familia, sagrado todo pueblo y nación, como es sagrado su propio pueblo y su propia patria. Fíjense sus mentes en Dios, Padre común de todos, donde la Filosofía halla su meta sublime y su más alta justificación.

Dándoos, pues, las gracias por vuestra presencia, seguimos confiados en la verdad y en el bien de vuestros estudios e invocamos sobre vuestros trabajos, sobre las fatigas anteriores de vuestro espíritu, sobre vuestras sanas intenciones y propósitos, sobre vuestras familias, sobre los que oirán vuestra palabra, fruto de una investigación honesta y severa, aquellos favores celestiales que han de dirigir vuestro pensamiento y vuestra vida hacia las metas marcadas en el secreto designio de la verdad y del amor divino, mientras que os damos de todo corazón, como prenda de las más abundantes gracias, a vosotros y a todas las personas que os son amadas, Nuestra bendición apostólica.

LA FINALIDAD EN EL REINO DE LA VIDA

Hace poco publicó PENSAMIENTO un amplio estudio sobre la finalidad (*). En él se sometió a examen la tesis antifinalística defendida principalmente por los materialistas del siglo pasado: la organización del mundo inorgánico, y aun del viviente deberían explicarse, según ellos, por el mero ejercicio de la actividad *necesaria* de las causas, y por la interacción *fortuita* de ellas.

Para derribar esta absurda hipótesis dentro del orden de lo inorgánico bastó aducir los progresos de la física moderna (poco amiga del determinismo estricto) y un examen de lo que da de sí el cálculo de probabilidades sobre el azar.

Finalmente, para anularla dentro del orden de la vida adujo el autor del referido estudio varios ejemplos, sacados principalmente de Bergson: por ellos se podía deducir, examinando la evolución del viviente, una *intención*, es decir, una finalidad.

Pues bien; sin quitar nada de lo que allí tan acertadamente se dijo, querríamos, no obstante, añadir ahora dos confirmaciones que creemos muy poderosas para mostrar esta *intención*.

Estas confirmaciones de que hablamos consisten: 1.°, en que aparece una intención, *ya desde el principio del desarrollo del viviente* (por tanto, anteriormente a cualquier futuro choque eventual, anteriormente a cualquier acomodación al ambiente y a cualquier selección natural, etcétera); 2.°, en que además hay evidentísimas *conexiones extrínsecas* que pueden añadirse a las conexiones intrínsecas allí anotadas. Hay casos en que será algo laborioso mostrar que las conexiones extrínsecas son finalísticas, o sea de naturaleza, a modo de intención objetiva; pero hay algunos casos de ellas evidentísimos; y éstos ayudan no poco a establecer la finalidad.

Empecemos por examinar el primer punto sobre la finalidad intrínseca: Hay en los vivientes ciertas formaciones orgánicas que aparecen tales *ya desde el principio de su desarrollo*.

Dice el Dr. A. Brass que Darwin afirmó que, si se diese en el reino de la vida una formación que apareciese integralmente desde un principio, esto es, sin preexistencia de estadios rudimentarios por una parte, y, por otra, inhibiese verdadera concatenación de finalidad, su teoría de la selección natural quedaría liquidada. Ahora bien; el Dr. Brass, bien conocido por cierto, por haber desenmascarado datos falsificados o mal interpretados, le señala a Darwin una en la que concurren perfectamente las dos condiciones requeridas por éste: el *amnios*. Es el amnios una dependencia embrionaria, una especie de saco o bolsa donde se desarrolla el embrión de los amnióticos, esto es, de reptiles, aves y mamíferos. He aquí un formación *que no tiene en el reino animal ningún precedente rudimentario*.

Además, ni en amnióticos ni en anamnióticos existe órgano o parte

(*) Véase PENSAMIENTO, 2 (1946).

alguna que tenga significación amniótica de un modo incipiente o que por tal se pueda iterpretar. Dada su función de constituir un medio *cerrado* para el desarrollo del nuevo ser, *necesariamente ha de existir íntegra desde un principio; cualquier rudimento sería absolutamente inútil.*

Por otro lado es una formación que tiene manifiesta finalidad, no sólo porque forma el medio apropiado para el desarrollo de los amnióticos en estado embrionario, sino porque, como hace resaltar muy de propósito el mencionado Dr. Brass contra Darwin, es la defensa externa contra la invasión de la *alantoides,* otra dependencia embrionaria que tiene por particular objeto abastecer de vasos sanguíneos la *serosa* de reptiles y aves, y el *corion* de los mamíferos. Para ello goza de una innata y enorme tendencia a adherirse a las paredes que encuentra a su paso. Si, pues, el embrión no estuviese bien resguardado dentro de la bolsa amniótica, la alantoides, que poco a poco todo lo envuelve, tocaría necesariamente el dorso del mismo embrión y lo cubriría exteriormente de vasos que no podrían menos de perturbar grandemente su evolución ordenada y normal: los monstruos estarían a la orden del día, como está comprobado experimentalmente. Luego el amnios es, a todas luces, una formación teleológica, finalista, no sólo por su función de condición de vida para el embrión que nada en su líquido, libre de todo roce mecánico, sino también bionómica contra la invasión de la alantoides. La consecuencia es que, por confesión anticipada de Darwin, su teoría quedaría destruída por la observación experimental.

Pero tengamos presente que lo que decimos del amnios se puede decir de infinitas otras formaciones del reino de la vida, especialmente en el campo de la embriología, arsenal inagotable de argumentos, de que pueden los filósofos echar mano para destruir con las armas de la ciencia positiva todas las teorías materialistas y mecanicistas, excogitadas por los *neovitalistas.* ¿Quién es capaz de explicar, desde el punto de vista mecánico, la evolución del huevo fecundado, el cual, siendo al parecer o desde el punto de vista morfológico una formación sencilla, comienza a desarrollar una actividad febril intrínseca, en virtud de la cual marcha con toda certeza, por caminos al parecer caprichosos, a la obtención de un nuevo ser organizado *específico* con tanta variedad de partes u órganos, en sí muy heterogéneos, pero muy armónicos en orden a conseguir el fin u objeto de su conservación, perfección y propagación? Y si por ventura alguna causa extrínseca, algún impedimento desvía su marcha, una vez libre de dicho impedimento recobra su dirección en la marcha evolutiva hasta conseguir por este nuevo camino su mismo fin. Bien pueden los biólogos excogitar o suponer en el huevo estructuras materiales que, al dispararse a guisa de máquina química, vengan por sucesivos pasos a producir el nuevo ser específico; pero *ninguna de ellas puede explicar el retorno armónico, después del desvío sufrido, a la armonía y estado normal,* como sucede en la *regeneración* o *restitución,* como ha demostrado Driesch.

Examinemos ya el segundo punto antes enunciado. Todo lo dicho hasta aquí demuestra una tendencia o finalidad *intrínseca* del ser vivo que busca siempre su perfección y desarrollo, finalidad intrínseca que los

psicobiólogos han llamado con mucha propiedad *autoteleología*, esto es, una tendencia intrínseca a obtener su propio bien. Pero no hay que negar que esta finalidad intrínseca no es la única que tienen los organismos; pueden tener también una finalidad extrínseca, es decir, estar al servicio de otros seres, contribuyendo con esto a la armonía del mundo. Un hermoso ejemplo de esta ordenación nos ofrece el reino vegetal en la actividad *fotosintética* de la clorofila. En él se descubre no sólo la finalidad interna intrínseca, sino también la extrínseca. Expongamos primero, brevemente, lo que es esta actividad para luego discurrir sobre sus finalidades.

Existen en todas las hojas y tallos verdes unos corpósculos llamados *cloroplastos*, impregnados de un pigmento verde llamado *clorofila*. Los cloroplastos pueden presentarse en formas muy diversas, según la clase de las plantas que lo poseen; pero en las plantas superiores, como son todas las fanerógamas, suelen tener la forma redondeada. La sustancia fundamental del cloroplasto es incolora, pero contiene granulaciones (*gránula*) que constan de una sustancia grasienta con colorante verde o amarillo.

Estos corpúsculos son los grandes fabricadores de sustancia orgánica, porque descomponen el agua que entra en la planta por la raíz y el anhídrido carbónico que se introduce en el vegetal por los *estomas aeríferos*, y con sus productos componen cuerpos orgánicos, como el *aldehido fórmico* o *monosa*, que son ya cuerpos que espontáneamente sólo se producen bajo el influjo de la vida. Tanto el agua como el anhídrido carbónico son *cuerpos minerales* y exotérmicos, mientras que el aldehido fórmico o monosa es *orgánico* o endotérmico (es decir, que por la combustión puede producir calor). Ciertamente que el primer cuerpo orgánico es relativamente simple, CH_2O; pero por polimerización se puede convertir en *glucosa*, $C_6H_{12}O_6$; y por una especie también de polimerización se pueden producir cuerpos cada vez más complicados, como la fécula o almidón; y no sólo cuerpos *ternarios*, como son todos los indicados, sino también *cuaternarios*, en los que entre el nitrógeno; son complicadísimos. Parece que se deben a la actividad clorófila, ya que la savia que sale de las hojas, está constituída no sólo por cuerpos ternarios, sino también por cuaternarios, que seguramente se han formado en las mismas hojas con intervención de la clorofila.

La actividad de esos corpúsculos es sorprendente, puesto caso que en una hora de trabajo fabrican material orgánico para treinta horas. Y así se explica que, no pudiendo consumir la planta todo lo que la clorofila ha elaborado, vaya acumulando sustancia de reserva, que utilizará, cuando la planta no pueda fabricar nuevos productos.

Pero aquí nos interesa saber que toda esa actividad clorofílica tiene por objeto proporcionar al vegetal *alimentos orgánicos* que, llevados por la savia *elaborada* a todas las partes del vegetal, sostiene el metabolismo de las células, las cuales, tomando aquellos productos clorofílicos que no son vivos, sino sólo sustancia orgánica, los hacen entrar en el metabolismo vital, esto es, los elevan y transforman de modo que vengan al fin a constituir sustancia viva del protoplasma, o por lo menos sustancia

de construcción de paredes celulares, compuestas de principios ternarios. De manera que la actividad clorofílica tiene por principal objeto proporcionar alimento orgánico al vegetal; le prepara, diríamos, la mesa. Por esto los vegetales se llaman organismos *autótrofos*. El vegetal, pues, *tiene el poder de tomar la materia inorgánica o mineral y transportarla al reino orgánico inmediatamente*, y luego elevar los productos alimenticios, que ha formado a expensas del mineral, al reino de la misma *vida específica* del vegetal. He aquí un manifiesto ejemplo de una finalidad intrínseca de la actividad del vegetal. Pero si ahora consideramos que los animales no pueden verificar esta síntesis orgánica, sino que para su alimentación han de acudir forzosamente al reino vegetal *directa* o *indirectamente*, ya que, aunque hay animales que se alimentan de carne, pero lo hacen de carne de otros animales que son *herbívoros*, descubriremos que los animales dependen del vegetal *en su misma vida*. En resumen, los animales son organismos *heterótrofos*, porque han de mendigar del reino vegetal su alimentación. Tenemos aquí, manifiestamente, una finalidad *extrínseca* del vegetal, es decir, está destinado al servicio de otros organismos distintos de él. Ahora bien; ¿cómo podría el vegetal, de un modo tan perfecto, tan acertado, dirigir una actividad suya, de suerte que sea el peldaño necesario para vivientes de otra perfección y naturaleza extrínsecas? Esta finalidad extrínseca ya nos conduce a afirmar una Inteligencia; nos conduce al Criador, a quien se debe esta *armonía* finalística.

Pero esta armonía resplandece mucho más si nos fijamos en que el vegetal no puede verificar esta síntesis y transformación de la materia mineral en la orgánica, si no es aprovechando la *energía solar*, de tal suerte, que, sin luz, la clorifila no trabaja. De suyo toda luz, aun la artificial, tiene energía para que la clorifila sintetice; pero como la luz artificial es escasísima y no podría iluminar los bosques, los campos y la pradera, la luz del sol es, de hecho, indispensable para producir la enorme cantidad de productos que se requieren para sostener la actividad de infinitos vegetales, y, en consecuencia, alimentar la infinita multitud y variedad de animales, y, por tanto, a todos los hombres.

Discurriendo por estas y otras innumerables manifestaciones, se nos revela, en última instancia, la infinita sabiduría de Aquel que todo lo ha criado y todo lo dirige a sus fines. Porque es evidente que no puede existir finalidad, ni intrínseca ni extrínseca, sin una Inteligencia Ordenadora; esta Inteligencia; o ha de estar en el mismo sujeto que opera con acción finalista o fuera de él. Es más que evidente que ni las plantas ni los animales poseen esta inteligencia requerida. Luego ha de estar en algún ser, fuera o distinto de ellos, que lo dirige todo. Y este ser es llamado el Criador de todas las cosas, el cual precisamente manifiesta su infinita sabiduría en la maravillosa creación del mundo y en su conservación.

"¡Argumentos antiguos!"—se dirá—. Sí, y modernos a la vez; conocidos desde tiempo atrás, pero cada día remozados por el incontenible progreso de las ciencias.

JAIME PUJIULA, S. I.

De la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicoquímicas y Naturales; miembro de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Barcelona.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

DELL'ORO MAINI, ATILIO: *Los orígenes de la tradición colonial y el cuarto centenario de la Compañía de Jesús.* Buenos Aires, 1942, 97 páginas; 30 × 21 centímetros.

El trabajo persigue dos finalidades: "Una, íntima y personal, quiere difundir el sentimiento de gratitud del autor—filial gratitud argentina—hacia la Orden religiosa, que, entre otras y principalmente, infundió en nuestra patria virreynal la tradición perenne, y con ella la vivificó y le imprimió carácter." La Compañía de Jesús "bautizó a la patria. Acaso esta reseña contribuya a la mayor comprensión de una necesidad honda y urgente. La necesidad que tiene la patria de renovar y cumplir sus promesas bautismales para recuperarse a sí misma. Esa es la otra finalidad."

El ilustre internacionalista obtiene con creces la finalidad primera. Su acción de gracias, recuerdo cargado de sentimientos nobles, estimula a la Compañía actual para trabajar como la antigua. Para la otra finalidad, de renovar la Argentina, que constituye un cruzada en marcha, el trabajo del profesor Dell'Oro Maini servirá de magnífico jalón. Es un llamamiento a la intelectualidad argentina que escucharán con interés todos los amantes de la cultura iberocristiana. "La tragedia del mundo contemporáneo proviene de una traidora defección de la inteligencia" (p. 13). Con el principio del libre examen, disgregada la orgánica solidaridad con que se fortalecían los hombres, y "roto el equilibrio jerárquico de las facultades humanas, perdióse la unidad de las conciencias y sucumbió el fundamento de la estabilidad social" (página 14). "Esta visión de la realidad contemporánea da a la conmemoración jesuítica su verdadero y aleccionante carácter" (p. 17). "Cúpole a la Compañía de Jesús, en nuestras tierras, una misión preponderante y universal. Su historia tiene un significado cuya ignorancia, o cuyo olvido, nos privan del pleno sentido de la tradición, que constituyó y sostiene a nuestra patria" (página 21). "La historia argentina que se nos enseña divide al país, en cuanto al tiempo, en dos épocas contrapuestas, a las que separa el Cabildo de 1810" (página 22). "La ceguera liberal ignora el hecho más importante y duradero, lo que constituye el nervio y salvación de la empresa, la conquista espiritual...

La patria virreynal es el triunfo de la civilización cristiana en el nuevo mundo. Hacer historia prescindiendo de esta realidad que nos dió vida, es ahogar la verdad. Y es un contrasentido oponer nuestra patria independiente a nuestra patria virreynal" (p. 23).

Todavía estamos en el prólogo. ¿Es cierta la tesis del autor? La respuesta de un español carece de fuerza científica. La única contestación es un fuerte abrazo católico y español al ilustre catedrático, que en el resto del trabajo hace una síntesis magnífica de la obra de los jesuítas, artífices de la arquitectura argentina como nación. Dell'Oro da por conocida la inmensa labor apostólica, así con los indios como con los españoles o criollos.

Los jesuítas son "los más tenaces y osados exploradores de estas regiones; son los primeros que reconocen, palmo a palmo, las modalidades de su configuración geográfica" (p. 27). Con este conocimiento territorial empieza un pueblo a tener conciencia de su unidad. "Bajo su acción directa nacen numerosísimos pueblos en todas las zonas del país, muchos de los cuales subsisten" (p. 28). Es el gran esfuerzo por la realización de la unidad social.

En la acción cultural interviene la Compañía con ingenieros y arquitectos, escultores y pintores que dan tono humano a la región, donde pronto aparecen publicaciones artísticas y literarias. "Los padres Peragrassa, Rivera y Sepp; los hermanos Brasanelli, Wolf, Schmid, Kraus, Verger, Primoli, Blanqui, entre otros eminentes, llenan los dos siglos coloniales con el esplendor de su genio" (p. 30). "Los historiadores de la música, que tan grandes elogios suelen tributar a Domingo Zipoli como genial organista, gran maestro y eximio compositor, no se imaginan que abandonó las cortes europeas y vino a las misiones de América... Las fiestas y conciertos educaban a todo el pueblo" (p. 33).

Para completar esta labor, los jesuítas exportaron libros en grandes cantidades, formando excelentes bibliotecas. Pero "si grande es el mérito de los jesuítas como introductores de libros, más extraordinaria y notable es su diligencia en dotar su ministerio del auxilio de la imprenta" (p. 38). La Argentina comenzaba a tener vida cultural autóctona, que debía crecer pujante mediante la labor pedagógica de sus colegios. "La Universidad de Córdoba es la imagen viva de aquella cultura originaria. Su creación, su sostenimiento, su influencia, son milagro de ciencia, de voluntad y de constancia" (p. 40). "Por intermedio de Suárez y sus discípulos—y lo fueron todos los profesores que en Córdoba, Buenos Aires y la Asunción levantaron cátedra—ejerció la Escolástica en América un influjo dilatado, racional, lleno de frescura y novedad" (p. 42).

Esta característica de la filosofía argentina, que se basa, en último término, en lo que Olgiati llama la "concretezza" o realismo del sistema suareziano, tiene, según Dell'Oro, otro motivo especial en América, donde la Escolástica encontró "el acicate que proporcionaba el descubrimiento de las cosas vírgenes y la austeridad del fervor misionero. Todo era insólito en estas regiones: El cielo con sus astros, la tierra con su fauna, y la población con sus razas autóctonas... El misterio de América nos resguardó el vigor de la filosofía... Tenemos en los jesuítas de América cultivadores sanos y sobrios de la verdad, que se plantean nuevos problemas y analizan audazmente

las soluciones, mantienen relación con el movimiento de la filosofía contemporánea, se expresan en un lenguaje elegante y castizo y, así como siguen ágilmente el proceso de las ciencias, dan, en contacto con un mundo nuevo, los fundamentos de disciplinas antes desconocidas o apenas incipientes" (p. 43).

La prueba de estas afirmaciones está en las grandes figuras jesuíticas de la Argentina. En el humanista Peramás, historiador de fuste; en Joaquín Millás, "un gran filósofo a la par que fino esteta" (p. 48); en Domingo Muriel, teólogo, filósofo, jurista e historiador, a quien "se le considera la más alta cumbre de la cultura jesuítica de la colonia" (p. 50). Dell'Oro, como jurista, dedica unas páginas a la gran obra *Rudimenta juris naturae*, de Muriel (pp. 52-59). No son menos preclaras las figuras de los santafecinos Iturri, que "pertenece a la pléyade de jesuítas que se dedicaron a escribir la historia de esta parte del continente" (p. 64), y el genial astrónomo Buenaventura Suárez (pp. 59-69), con los que hay que citar los nombres de Quiroga y Alonso Frías. Brillan en las ciencias de la naturaleza José de Acosta, Barzana, Añasco y Sánchez Labrador. La filología, que les debe más de mil obras escritas en lenguas indígenas, culmina en Hervás y Panduro (p. 75).

"Todavía no sabemos lo que perdimos, ni lo que nos falta recuperar, para alcanzar el nivel a que nos habría llevado aquella cultura inicial si su normal y progresivo desenvolvimiento no se hubiera tronchado en flor con el zarpazo sectario y ciego de la corte liberal del rey Carlos III" (pp. 83 y 84). Villafañe, uno de los jesuítas exilados, tiene la alegría de asistir a la nueva vida de su patria emancipada, pero mezcada con la tristeza de verla presa de todos los infortunios nacidos del liberalismo, que le obligan a escribir "nada bueno, empero, si no se toman otras medidas" (p. 89).

Las últimas páginas son reflejo de ansiedad y esperanza. "La angustia de estas horas acompaña, con su clamor, el imponente paso innumerable con que la Compañía entra en el quinto siglo de su vida. También hay voces de reacción y de esperanza. Vienen de la juventud de nuestra patria" (p. 94).

E. Elorduy, S. J.

Pablo Muñoz Vega, S. J.: *Introducción a la síntesis de San Agustín*. Analecta Gregoriana. Vol. XXXIV. VIII-264 págs. 16 × 23. Romae apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1945.

La metafísica de la experiencia interior y una teología vivida en el alma señalan, en su convergencia, el punto de vista en que se ha situado el autor de este trabajo al explorar el dominio del mundo interior. Dentro de este horizonte se ha movido, al poner en evidencia el principio de la síntesis agustiniana, "el principio que confiere a todo su sistema esa perenne actualidad por la que San Agustín es, en todas las edades de hondas agonías o luchas del espíritu, un maestro que toca en el fondo palpitante de los problemas de la vida humana."

El libro está construído como un cono invertido con estas cuatro partes: I. Historia del espíritu y experiencia personal de San Agustín en las *Confesiones*. II. Historia del espíritu y experiencia humana. III. Historia del espí-

ritu y experiencia social. IV. Historia del espíritu y experiencia mística.

La ampliación progresiva y ascendente del plan es clara. Se arranca como de punto de partida de la historia personal de San Agustín, leída sobre todo en el libro de las *Confesiones*, para apuntar, ya en el mismo punto de partida, la abertura del ángulo que ha de abarcar la totalidad del mundo intelectual. Lo personal agustiniano aparece en la segunda parte como tipo de lo simplemente humano, que en la tercera parte adquiere todavía una extensión mucho más amplia al abarcar todo el mundo de los seres intelectuales consociados intelectualmente en una gran sociedad integrada por hombres y ángeles divididos en las dos grandes ciudades. La cuarta parte deja abierto el cono hacia horizontes infinitos en que se esboza el misterio de Cristo plasmado en la unidad y en el anhelo de lo eterno, en el Cuerpo místico de Cristo.

A lo largo del libro demuestra el autor un amplio conocimiento de la mentalidad agustiniana, no solamente de los textos. Junto a una amplitud sorprendente en el conocimiento de la amplísima literatura agustiniana brilla una sobriedad de exposición tan lograda, que nos hace juzgar, indudablemente, que se trata de una obra realizada después de madura meditación. El autor está al tanto de la problemática humana que se maneja angustiosamente en nuestros días. Conoce los pensadores afines a San Agustín, especialmente a Pascal, y a su luz enfrenta, con dominio nada espectacular, los temas que aparatosamene cubren la literatura antropológica de nuestros días.

A la vez ha tenido el autor la modestia de retirarse personalmente de su obra, para presentar en ella la historia humana analizada desde San Agustín. El no hace sino *historiar* al hombre en todas sus fases con amplias descripciones, casi narraciones, recogidas de San Agustín. Esto ha dado al libro un carácter descriptivo, más bien que crítico; se trata de una síntesis narrativa más que constructiva.

Es hoy un dogma innegable que no es posible comprender al obispo de Hipona sino desde su interior. Por ello, el padre Muñoz ha tenido que internarse frecuentemente en su psicología; era ello necesario, pero se corría un poco el riesgo, no siempre superado por el autor, de dar a la síntesis un carácter excesivamente psicológico, relegando demasiado a segundo término el valor metafísico de ella. El autor ha percibido exactamente este valor, y lo ha demostrado en la conclusión. Pero se ha retirado demasiado durante la obra, y los textos presentados han hecho quizá demasiada historia, encubriendo la gran síntesis metafísica que se ocultaba en su trama. Se trata simplemente de matices de redacción.

El Padre Muñoz nos ha dado una magnífica introducción al pensamiento agustiniano, sin separar filosofía y teología, porque en San Agustín estas separaciones son mutilaciones que dañan positivamente a la verdad.

Nuestra época vuelve los ojos a San Agustín, porque se ve retratada en su espíritu y agitada con los problemas que a él conturbaron, Pero a muchos se les hace intrincada y desorientadora—en definitiva, desalentadora—la entrada en su concepción genial. El Padre Muñoz ha trazado una senda segura, que suavemente les abrirá los horizontes, cada vez más amplios, de este inmenso panorama.

J. Iturrioz.

FR. EFREM BETTONI, O. F. M.: *Vent'anni di studi Scotisti (1920-1940)*. Quaderni della "Rivista di Filosofia Neoscolastica". Milano. Páginas IV-105; 18 × 25.

El P. Bettoni ha preparado esta reseña bibliográfica con el fin de llamar la atención de los estudiosos italianos sobre la figura del gran pensador medieval Duns Scoto. Este boletín bibliográfico está dividido en cuatro partes: Parte I, Investigaciones en torno a la vida de Juan D. Scoto. Parte II, Discusiones en torno a la autenticidad de las obras de D. Scoto. Parte III, Estudios sobre el pensamiento filosófico de D. Scoto. Parte IV, Estudios sobre el pensamiento teológico de D. Scoto. Las dos primeras partes contienen exactas reseñas de los estudios correspondientes, que deben tenerse en cuenta para la investigación de las doctrinas escotistas, sobre todo las referentes a la autenticidad de las obras.

La parte tercera, que ofrece mayor interés para esta Revista, bajo el título general arriba transcrito, entra inmediatamente a describir los estudios, agrupados en diversas secciones. La síntesis filosófica escotista comienza por una breve descripción de la obra de Landry — juzgada por el autor como muy deficiente —, a la que contrapone la obra de Longpré. Siguen a continuación las reseñas de los estudios de Harris, Belmond, Basly, Van Woestyne y Gilson. La sección de Lógica menor y mayor incluye los trabajos de J. Carreras Artau, Swiezanski, Simonis, Stepa y Basly. En la Metafísica vienen L. de Raeymaeker, Maréchal, Paulus y Gilson, principalmente. Un apartado especial merecen las discusiones en torno al concepto del ser en Scoto, principalmente en el problema de su univocación o analogía. Intervienen Belmond, Barth, Marc, Borgmann y Adamczyc. Siguen las discusiones sobre los universales, el principio de individuación, la distinción formal, psicología, la actividad intelectual y apetitiva y la inmortalidad del alma. Apartados especiales merecen la Ética y la Teodicea. En cuanto a la Ética, de nuevo como respuesta a la obra de Landry, vienen una serie de artículos del P. Belmond sobre los problemas principales de la Ética. Piernikarczyk compara a Duns Scoto con Santo Tomás en cuanto a la ley natural. Un estudio de conjunto se debe a la pluma del P. Schwendinger. Binkowski ha estudiado la teoría del valor en Scoto. Las doctrinas del Aquinate y del Doctor Sutil acerca de la libertad han sido investigadas ampliamente por Auer. Quadri y Petruzzelli han completado estos estudios. En la Teodicea reúne Bettoni los trabajos referentes al conocimiento de Dios y a las pruebas de la existencia de Dios.

Esta tercera parte viene completada con los estudios acerca del significado del scotismo. Scoto no está fuera del franciscanismo, y una vez establecido esto, Bettoni reúne las discusiones acerca del agustinismo y averroísmo en Scoto, y finalmente sobre la actualidad del pensamiento franciscano, por su doctrina acerca de la intuición y del conocimiento de lo concreto, por sus tendencias agustinianas y humanísticas.

El P. Bettoni ha hecho un servicio magnífico a los estudiosos de Scoto. Nos ha puesto al tanto de las discusiones, revelándonos con ellas el auge que las posiciones de Scoto van tomando, los puntos álgidos de su sistema y el estado actual de las cuestiones. Dada la fidelidad con que se hacen las ci-

tas bibliográficas y sus resúmenes, resulta este boletín una verdadera introducción al estudio de Scoto, y nos hace desear que el autor lleve a cabo sus trabajos por darnos una bibliografía completa sobre Scoto, la cual, esperamos, ha de tener la misma concisión y fidelidad en resumir los trabajos, dando lo característico de ellos.

J. Iturrioz.

Descoqs, P., S. J.: *Autour de la crise du transformisme*. París, Beauchesne, año 1944.

A veces se distingue entre la *ciencia* y los *científicos*. Aquélla avanza lentamente y con firmeza; éstos a veces se precipitan movidos del afán de acelerar su paso, y dan como *hecho* lo que sólo es una *hipótesis*, o como dato científicamente comprobable lo que sólo es una adivinación. Sucede entonces que han de hacer marcha atrás. Es muy útil no echar en olvido estos lances de la vida científica, para ser más cautos en el porvenir.

El P. Descoqs, en su opúsculo de 101 páginas, recoge precisamente la pequeña historia de la teoría transformista. Hacia 1870, en las universidades europeas era poco menos que dogma científico, y en algunos países (como Francia) era la enseñanza nacional. El que no acataba esta teoría era, sin más proceso, tildado de retrógrado, y arrinconado.

Ahora, desde que Le Dantec publicó en 1910 *La crise du transformisme*, ¡cómo han cambiado las cosas!

El P. Descoqs recoge las mismas palabras de científicos como Lemoine, Lefèvre, Rouvière, Rabaud, Raguin, Bounoure, Guyénot, Kuhn, Gehlen, y añade a sus confesiones la famosa historia y mítica interpretación del hallazgo del llamado *Pitecantropo de Java*.

Los ditirambos de 1870 han pasado a tono menor; a la certeza oponen muchos la desconfianza; al carácter de hecho científicamente comprobado, el de mera aserción de una ideología filosófica; a la universalidad de antes, unos límites e interpretación tan restringidos, que cambia completamente el aspecto del transformismo.

Añade el P. Descoqs, como consecuencia, el capítulo II: la evolución transformista no se ha demostrado como un hecho general; no es más que una mera hipótesis.

El capítulo III estudia el aspecto teológico: la doctrina católica sobre el pecado original, el monogenismo, el principio absoluto del mundo por la Creación. ¡Cuántas contorsiones han querido imponer al dogma muchos escritores católicos, en nombre de tesis científicas que ahora han de abandonar ellos mismos si no quieren ser tenidos por atrasados!

El estilo del P. Descoqs (¡bien conocido por su fuerza!) une a la precisión científica de su lenguaje un envidiable "sentido" católico de ortodoxia, y un matiz un poco picante cuando, con un tono exteriormente pacato, refriega despiadadamente ante los ojos del vencido adversario sus inconsecuencias lógicas y sus contradicciones: cualidades que hacen que este librito se

lea con suma curiosidad y, además, con el provecho de su copiosa e interesante doctrina teológica y filosófica, que ayudan a restringir los datos verdaderamente científicos de la evolución dentro de sus justos límites.

J. Roig Gironella.

Tonquédec, Joseph de: *Une Philosophie existentielle. L'existence d'après Karl Jaspers.* Bibliotèque des Archives de Philosophie. París (Beauchesne et ses Fils), 1945. VIII-141 pp., 22,5 × 14,5 cm.

La Filosofía de la existencia, de tan vasta dimensión espiritual, con su aire de familia inconfundible, es, con todo, escasa en formulaciones sistemáticas de conjunto; acaso no ha rebasado la fase inicial de la inspiración libre; acaso es refractaria a toda sistematización su inicial fluidez y temporalidad. Jaspers es, entre los existencialistas, el que más nos puede ofrecer "un cuerpo de doctrina organizado"; sus escritos "contienen una filosofía total de la existencia". Esto ha llevado a Tonquédec a fijarse en Jaspers. para sacar de sus obras, sobre todo de los tres tomos de su *Philosophie,* el perfil completo de *una* filosofía existencial. La obra es del estilo de las del autor: un estudio expositivo-crítico, separadas aquí materialmente las dos secciones respectivas; el capítulo final, casi la tercera parte del libro, está dedicado a la "Apreciación y crítica". Corta en extensión, es de gran densidad de estudio; baste reparar en la copiosa exhibición de citas textuales, que son constantemente el eje de la marcha expositora. Sin pretensiones de agotar la materia, ni siquiera de desplegar todo el panorama jaspersiano, Tonquédec logra aprisionar los núcleos sistemáticos de su pensamiento; desde ellos se abrirá cómodo el acceso a las ramificaciones. En la arriesgada tarea exegética, el genio francés, todo disciplina mental, ha triunfado de la complejidad germana, a la que presta reflejos esquemáticos asequibles. El escollo inevitable de transfigurar el original estudiado se ha sorteado con el abundoso "dossier" de textos fehacientes, en rigurosa versión literal, que a fuer de literal excede no pocas veces en obscuridad al modelo germano.

La trayectoria doctrinal de Jaspers sigue el patrón clásico de los filósofos existencialistas: un interrogante metafísico sobre el "ser", "todo el ser", como estímulo inicial; frenazo obligado impuesto al comienzo de la marcha por el prejuicio subjetivista de toda la Filosofía moderna, en la que es dogma que el ser, la realidad es alterada por el sujeto al convertirla en su *objeto;* fuga fanática del intelectualismo como vía inútil para el ser; y entonces, el buscar un rincón de realidad virgen que pueda ser sorprendida en una zona preintelectual. Esta realidad es el existente, el propio ser, que se produce y se clarea a sí mismo en su impulso primitivo, incondicionado, irracional. El análisis de este "factum" original, de esta existencia, es el centro de luz de toda la filosofía de Jaspers. Se comprende el valor decisivo que ocupa el elemento libertad en la analítica existencialista jaspersiana. Claro que la libertad de Jaspers poco tiene que ver con la libertad de indiferencia tradicional, tan necesaria como libre es la elección, y precisamente necesitada por libre,

así como la culpa no es menos inevitable que culpable. Libertad que recoge el elemento de espontaneidad interna e independencia frente al encadenamiento fenoménico, clásico en filosofía moderna desde Kant, pero que entraña además esenciales matices existencialistas; es un gravitar sobre el momento eleccional de todo lo individual y personal, insubsumible bajo ninguna categoría *común* en su totalidad presente e histórica, con el peso actual del pasado y prefiguración del porvenir; actuación dinámica de dominio para poner en marcha la *existencia posible*, que nada tiene de parecido con la reacción fragmentaria, pasiva y transitoria ante un estímulo o una *razón*. Pero este producirse total de la persona, incondicionado desde fuera, es justamente el único posible y necesario a *este* existente *en* su situación. Todo lo otro, falto de esta libertad, cabe en el gregarismo despersonalizado o en el inerte marco de un concepto común, no es *individuo* ni *existente*. Así, libertad, en Jaspers, se traduce adecuadamente por existencia.

La *comunicación*, otro elemento analítico de la existencia y que recuerda el *estar-en-el-mundo* de Heidegger, como constitutivo del Dasein, implica una inserción unísona o, mejor, coincidente del existente con los otros seres; no es ser y unirse, sino *ser en unión*. Alteridad y síntesis que hace eco a los idealistas alemanes. Por fin, el concepto cumbre de "Trascendencia", ser total, infinito, que ni se ve, ni se prueba, ni se experimenta, pero se presiente como línea envolvente (das Umgreifende) en el límite de todo ser, sin el que ningún ser existe, del que necesita, por tanto, todo existente y del que es cifra todo existente particular; cifra que no traduce, sino que lanza al abismo incógnito del Absoluto cifrado.

Tonquédec extrema la cortesía y el favor en la parte expositiva; ello le garantiza un éxito seguro en la segunda parte: la crítica. Con el manejo fácil y diáfano de unos pocos principios de la sana filosofía, y con la sinceridad resuelta que ha acreditado siempre a este batallador de la verdad, quedan al descubierto los fallos. equívocos y hasta ingenuidades falaces que laten en el fondo de muchos de los desarrollos tocados en la primera parte. Es de rigor en un estudio que, como los del autor. encierra y no disimula la preocupación apologética y orientadora, una nota final sobre las incompatibilidades manifiestas de la Filosofía existencial con una mentalidad católica, porque no lo son menos evidentes respecto de la recta razón.

L, MARTÍNEZ G.

WATTS, A. F.: *The language and mental development of children, An essay in educational Psychology*. London, George H. Harrap, 1944. segunda edición, 1945, 354 págs.

El libro que presentamos, aportación notable al estudio del lenguaje en la fase de su evolución infantil, distribuye su contenido en las siguientes partes: 1) lenguaje, pensamiento y experiencia; 2) desarrollo del vocabulario; 3) habla continuada; 4) la capacidad de leer y aprender; 5) aprendizaje de la escritura inglesa; 6) el niño en el mundo de los objetos y eventos; 7) la

inteligencia infantil de la personalidad y del carácter; 8) metáfora y analogía; 9) lenguaje y sentimiento. En sendos apéndices se nos ofrece una investigación sobre la educación, sus fines y métodos, y un abundante material de "test" para los trabajos experimentales sobre el lenguaje infantil.

De tan rico contenido, nos es imposible dar muy pormenorizada referencia; hemos de limitarnos a algunos puntos que en él han llamado más nuestra atención, y que pensamos darán testimonio claro de las excelencias y méritos del libro. El capítulo primero, introductorio, nos plantea los más agudos problemas de la ciencia general del lenguaje en el aspecto filosófico del tema, sin que le sea posible al autor, dado el largo camino que le queda por recorrer, una muy amplia discusión de los mismos. Hubiera sido, sin embargo, de desear una más rigurosa delimitación de los diversos planos de posible consideración de los hechos lingüísticos. También, en el primer párrafo, dedicado a las funciones del lenguaje, echamos de menos una más abundante referencia al estado actual de ese problema, porque sabida es la importancia que entre los modernos teóricos del lenguaje tiene la consideración funcional; de ello son buen testimonio las obras de Karl Bühler y, más recientemente, el magnífico libro de Friedrich Kainz, *Psychologie der Sprache* (Stuttgart, 1941 y ss.); es punto que hemos tratado muy de propósito en nuestro estudio sobre *La teoría del lenguaje de Carlos Bühler* (Madrid, año 1941). Nos place notar también la justa y acertada exposición que el autor nos ofrece del desarrollo del "habla continuada"; muy exactas son, en particular, sus observaciones sobre la aparición de la forma proposicional bipalábrica (*two-word sentence*); el tema puede ser muy fecundo en orden a la solución de la cuestión, tan discutida, acerca de la esencia de la proposición, aunque no ignoramos cuán peligrosa puede ser la injerencia de la consideración genética en los problemas acerca de la esencia de las formas del lenguaje. Muy rica es también la parte que el autor dedica a la metáfora y a la analogía.

Con tan rápidos trazos no pretendemos, repetimos, dar justa idea del valor de este libro. Lo dicho valga tan sólo de indicio de lo mucho bueno y útil que el interesado en los problemas de la filosofía del lenguaje puede encontrar en esta obra. Le informará también la abundante bibliografía con que se cierra, de la literatura selecta sobre el tema en cuestión. Nos ha llamado, sin embargo, la atención no encontrar en ella títulos muy conocidos: nos referimos al clásico de Clara y William Stern, *Die Kindersprache;* al de Delacroix, *L'enfant et le langage;* al del ya citado Bühler, *Sprachtheorie*. En el libro mencionado de Fr. Kainz se encontrará también muy cumplida información sobre la moderna literatura acerca del lenguaje en general y del lenguaje infantil en particular; es muy excusable que Watts no cite esta importante obra, que apareció en los años aciagos de la pasada guerra.

R. Ceñal.

MALLART, J.: *Orientación funcional y formación profesional.* Espasa-Calpe, Madrid, 1946. 176 págs., 23 × 15,50 cm.

La colección "Monografías de Psicología normal y patológica". publicada bajo la dirección de los doctores J. Germain y J. M. Sacristán, parece va a abarcar toda clase de libros de tema psicológico, que, señalados con un número perteneciente a la colección general, se subdividen luego en cuatro series: azul, verde, ocre y encarnada. La obra que recensionamos lleva el número 3 de la colección general y es la primera de la serie verde, dedicada, según parece, a las aplicaciones de la Psicología. Trátanse en ella múltiples y diversos problemas relacionados con la vocación, bajo el aspecto pedagógico, psicológico, social y económico. No es propiamente un libro de técnica, sino más bien doctrinal. El autor, perfecto conocedor de la bibliografía extranjera y nacional acerca de estas materias, describe los problemas y propone para ellos atinadas soluciones, dividiendo su estudio en cuatro partes: "Preparación para la vida activa", "Conocimiento del individuo", "Conocimiento del trabajo y guía para la formación profesional y la colocación" y "Exigencias técnicas de la formación profesional".

El título del libro, poco apto para indicar su unidad, defecto que se agrava aún más con el subtítulo "Psicotecnia. Pedagogía del trabajo. Profesiología. Colocación", de momento deja inquieto al lector, que, acostumbrado a oír hablar de orientación profesional y de formación funcional, llega a sospechar si se trata de una errata de imprenta. No es así, ciertamente, como se comprueba al leer el libro; si bien habría sido de desear que el autor propusiese en él una definición clara y precisa de lo que entiende por orientación funcional, que parece coincidir con lo que Claparède llama educación funcional.

F. M. PALMÉS, S. I.

MÜLLER, JOHANNES: *Los fenómenos fantásticos de la visión.* Traducción del Dr. Sacristán. Espasa-Calpe. Madrid, 1946; 22,50 × 15,50 centímetros, 102 páginas.

Aunque el libro es antiguo, del 1826, sin embargo merece los honores de la traducción, tanto por la eminencia del autor como por contener sugerencias que aun hoy día pueden ser útiles, y contribuye por lo menos para conocer la evolución histórica de la ciencia psicológica.

El trabajito contiene tres partes. En la primera establece el autor su famosa ley sobre la energía específica de los órganos de los sentidos: cada órgano de los diferentes sentidos tiene una especialidad peculiar, por la que reacciona siempre con sus propias cualidades sensitivas, cualesquiera que sean los estímulos. Estos pueden ser externos, y entonces se tienen las sensaciones ordinarias, y pueden ser internos; p. ej., la imaginación de un objeto, visual por simpatía, puede influir en el órgano periférico, y entonces éste reaccionará con luces y colores, como cuando el estímulo es externo: en este caso

la imagen visual aparecerá con los colores tan vivos como la realidad de una sensación externa, y se tendrá el fenómeno fantástico de la visión; es visión porque hay acción del órgano periférico que representa luces y colores, y es fantástico el fenómeno porque esa visión se tiene por influjo de la imagen de la fantasía.

En la segunda parte describe, con numerosos casos históricos, las diversas ocasiones en que el fenómeno fantástico de la visión tiene lugar, como son el hipnotismo, los sueños, el estado de vigilia, y sobre todo la magia, los éxtasis, etc.

En la tercera parte nos describe la vida inmanente de la fantasía o imaginación; ésta puede ser reproductiva y creativa; para la actividad reproductiva tal vez son útiles las leyes de la asociación de imágenes; mas para la actividad creativa, esas leyes no tienen cabida alguna. La actividad creativa se ha de explicar por la adquisición de ideas abstractas con ocasión de las experiencias concretas y con la determinación de esas ideas abstractas según las diversas ocasiones externas o según la índole, instrucción o aficiones del sujeto.

La ley específica de los órganos de los sentidos se ha de admitir en un sentido y se ha de rechazar en otro. Se ha de admitir en el sentido de que los órganos de cada sentido están informados por una facultad psíquica esencialmente distinta de la otra, y está destinada a percibir determinadas cualidades sensitivas. Se ha de rechazar, si con esa ley se quiere dar a entender que el sentido produce la cualidad que contempla y que nos notifica y no reacciona de una manera proporcional permanente a la cualidad objetiva que hay en la realidad.

Cuando el autor identifica en sus explicaciones toda clase de éxtasis con las alucinaciones de los fenómenos fantásticos del sentido, afirma algo que no lo deriva de la ciencia pura, sino de prejuicios infundados.

J. HELLÍN.

ALONSO FUEYO, SABINO: *Dios, otra vez* (*El mensaje de los seres*). Con un prólogo del Dr. Alcayde. Valencia, Ediciones Agebe, 1946. 186 páginas, 15 pesetas.

El autor, prestigioso y asiduo colaborador de la Prensa diaria madrileña y valenciana, reúne en este volumen numerosos artículos ya publicados en los últimos años. En ellos se presenta la labor realizada en España. en estos tiempos novísimos, tanto en la filosofía del ente y del derecho, como en la que pudiera llamarse humanística o de la cultura. El propósito está felizmente logrado. En la parte dedicada a la filosofía del ser, se nos ofrecen muy acertadas semblanzas de García Morente y de la producción filosófica española en torno a Bergson, Heidegger, Jaspers y otros destacados representantes del moderno existencialismo. En la parte consagrada a la filosofía humanística, Eugenio d'Ors y su militante doctrina encuentran interpretación justa y precisa. Más adelante nos habla Sabino Alonso del tomismo renaciente de aventajados grupos universitarios, de las obras sobre filosofía jurídica de Corts

Grau, Leopoldo Eulogio Palacios, Elías de Tejada, Galán Gutiérrez, Truyol y otros. En la segunda parte de su libro reproduce el autor escogidos ensayos sobre San Agustín, Tomás de Aquino y Luis Vives.

La bella antología de Alonso Fueyo es elocuente testimonio de la pujante vitalidad del pensamiento filosófico español en nuestros días. Claro está que no todo lo que en ella se menciona tiene la misma significación y valor. Faltan nombres de representación indiscutible. (De Ortega y de Zubiri promete el autor hablarnos en próximo volumen.) Pero, no obstante las lagunas que en el libro pudieran notarse, hay en él lo que muy mucho vale: "claridad y honradez, fidelidad y amenidad", frutos, sin duda, del alma generosa y hospitalaria de Sabino Alonso, como dice muy bien el Dr. Alcayde en su presentación del ilustre autor de *Dios, otra vez.*

R. Ceñal.

Díez Blanco, Alejandro: *Historia de la Filosofía contemporánea. Siglos XIX y XX.* Librería Santarén, 1946. 317 págs., 19 × 13 cm.

Confesamos habernos interesado la lectura de este libro más de lo que nos prometía su presentación y estructura de manual. El autor ha encerrado en trescientas largas páginas lo más saliente en Filosofía de la pasada y presente centurias, y ha completado la exposición con una sección, casi apéndice, dedicada a las interferencias de las modernas teorías física, relativista, cuantista, indeterminista, con la Filosofía, capítulo de interés filosófico que echamos de menos en otras historias de la Filosofía. Como manual, llena y aun rebasa su cometido. Bajo una estructura didáctica al servicio de la claridad, con las inevitables mutilaciones y simplificaciones, con rasgos felices en la interpretación histórico-filosófica, se trasluce un fondo no vulgar de conocimiento de fuentes y obras de primera mano y bibliografía suficiente, y, lo que es más estimable, una actitud personal que no es el "relata refero"; aflora el propio pensamiento, particularmente en las detenciones estratégicas ante los hechos y figuras señeras, que son el apoyo necesario de pilares orientadores en un recorrido tan esquematizado. Con suficiente acierto se ha resuelto el no simple problema de someter a moldes didácticos el complejo siglo XIX, rebelde a una sistematización diáfana por lo vario de sus direcciones entrecruzadas y lo vago de sus contornos específicos. En seis grandes apartados se ha organizado el material: *Discípulos de Kant* (cap. 1), *Positivismo* (cap. 2), *Restauración metafísica* (cap. 3), *Vitalismo e intuicionismo* (cap. 4), *Los temas actuales, fenomenología, valores, existencialismo* (cap. 5), *La concepción del mundo de la Física actual* (cap. 6). Cierra, como apéndice, una mirada de conjunto a la Filosofía española de los dos siglos estudiados.

El capítulo tercero es, a nuestro juicio, el más flojo; ya la etiqueta, "Restauración de la Metafísica", es poco unívoca para cobijar tan heterogéneo contenido: Tradicionalismo y movimientos afines del campo católico, espiritualismo francés cousiniano, neokantismo, neoscolástica, Brentano... Si hay de común en estas direcciones una reacción antimaterialista, antisensista y en general, fuga del positivismo, aún está lejos la Metafísica, excepción hecha de la Neoscolástica. Brentano y su impulso continuado hasta el existencialismo, pasando por Husserl, es sólo un conato fallido hacia la Me-

tafísica. El tradicionalismo y corrientes afines, de origen católico, no son precisamente Metafísica, sino más bien su opuesto, agnosis intelectual superada por vías más o menos arracionales. En cuanto a la repartición del espacio expositivo, el margen concedido al movimiento neoscolástico nos parece injustificablemente breve; no supera la decena de páginas. Las buenas historias extranjeras comienzan a dar más atención a este rebrote de auténtica filosofía, de vigor indiscutible (bastan los nombres de Lovaina y Milán y la pléyade de medievalistas alemanes), insertado en el momento filosófico moderno sin tener que desprenderse de un pensamiento antiguo que se creía por muchos radicalmente estéril para el quehacer filosófico actual. Acaso la particular fisonomía del autor nos dé la clave de este inequívoco desinterés por lo escolástico en los capítulos centrales de la obra. El Sr. Díez Blanco asistió a las últimas supervivencias del krausismo, cuando éste, representado por Cossío, maestro de nuestro autor, y Caso, sucumbía ante la desbordante aparición de Ortega en el recinto universitario. Nuestro autor, después de treinta años, siente revivida la solera orteguiana, y orteguismo, que es el último grito antiescolástico (en la obra de Ortega, concretamente en la biblioteca de la *Revista de Occidente*, "la exclusión de lo escolástico es total y deliberada"; autor, pp. 254-5), rezuman las páginas de la presente obrita, a sabiendas de que Ortega no significa un pensamiento sistemático, sino un temperamento "predominantemente poético" (p. 249). Ortega es la figura cumbre a la que ascensionalmente se encamina la exposición. Es el broche material y formal. En extensión está equiparado a Hegel (23 páginas cada uno), por encima de Bergson, Husserl y Nietzsche, y eso que estos autores quedan bien servidos, desmesuradamente acaso, de no tratarse de figuras señeras. Quiere decir que Ortega cuenta entre esas grandes figuras. Nietzsche y Dilthey, y aun el mismo Bergson, preparan el capítulo de Ortega.

Nada tendríamos que decir contra una legítima preferencia y trato de favor, si ello no implicara algo que cae bajo la apreciación de una obra de tipo histórico como ésta. La historia de la Filosofía, más si se dirige a iniciados, ha de ser guía; el historiador ha de adoptar una actitud orientadora y firme; un mínimum de fe en la verdad objetiva, más o menos discernible en la variedad compleja de sistemas, dosificada acaso en ellos en porciones mínimas, pero siempre indeclinablemente única y exclusiva de lo que no es ella, es decir, del error. Por ello proclamamos nuestra satisfacción cuando en los primeros capítulos veíamos subtender a los desarrollos sistemáticos acotaciones críticas tan constructivas como, por ejemplo, después de Hegel y Nietzsche. El mismo autor hacía una declaración solemne de principios, que arguye clara conciencia de la propia misión: "nosotros estimamos que su doctrina de (Nietzsche) debe someterse al único tribunal y a la única instancia que el hombre posee como filósofo, puesto que de filosofía tratamos, y este tribunal es el de la razón" (pág. 154). Pero este criterio se reblandece a medida que se aproxima la figura de Ortega. Ante él el juez se retira, para dar paso al pensamiento orteguiano, cuya presentación es a todas luces panegirista. Ahora bien: el concepto de Filosofía y de Historia de la Filosofía, que Ortega ha recogido de Dilthey y perfilado con propios matices, no es precisamente una aplicación de aquellos categóricos principios antes expresados por el autor. La Filosofía es "un hecho, una realidad humana, y por tanto, histórica". "La Filosofía como Metafísica no es ya posible, pues el hombre moderno ha visto que la Metafísica es absolutismo del intelecto..." (págs. 158-159). La Filosofía no es una fórmula o doctrina; es "vida espiritual" (pág. 267). "El concepto de Filosofía *se realiza en su propia historia*" (pág. 266). "La Filosofía tiene que ser, en este nivel de los tiempos, renuncia al intelectualismo. Su tarea..., *hacerse cargo el hombre del hecho que él es*" (pág. 268). Todo este

sentido historicista, antropológico, vitalista y relativista (a pesar de Ortega) dado a la Filosofía, en el que se refunde irremediablemente el *término* del buscar filosófico en una *cualidad* del acto subjetivo buscador, variamente circunstanciado, y en el que desaparece toda barrera orientadora entre falso y verdadero. porque ambas posiciones son igualmente humanas, espirituales, históricas, que quedan del lado de allá del interés de esta Filosofía actual, se recoge aquí sin crítica, sin comentario y con no disimulada apropiación; los subrayados en las citas que anteceden, que son del autor, reflejan el índice de su aprobación. Si la razón que presidía el tribunal de la página 154 es la *razón vital* de Ortega, ingenuo sería el que no advirtiera la connivencia de este juez con toda clase de delincuentes, porque su función se reduce a internarse muy adentro en la espontaneidad de la vida, *verse viviendo*, es decir, dar un refrendo de *consciencia*, de *autognosis, percatación de sí mismo*, que es la más afinada complicidad, a cualquier genialidad vital. Mal juez una razón cómplice. Y esto no quita que el autor, a renglón seguido, en el capítulo final, el de más personal elaboración, sin duda, nos sirva una doctrina plenamente depurada y al nivel de la Metafísica tradicional, la auténtica Ontología (que en este mismo libro se ha definido con el despectivo apodo de *Ontologismo*, en los que están incardinados los que, como el P. Iriarte, no han comprendido la filosofía de Ortega; autor, pág. 248, nota), defendiendo la objetividad intangible de conceptos tan aristotélicos y escolásticos como *substancia* y *causa*, contra los alegatos de los modernos físicos (págs. 293 y 296).

Creemos que es muy conveniente para el menester de *guiar* el que desaparezcan estas inconstancias tan eficazmente desorientadoras.

L. MARTÍNEZ G.

DONOSO CORTÉS, JUAN: *Obras completas*. Recopiladas y anotadas, con la aportación de nuevos escritos, por el Dr. D. Juan Juretschke. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946. Dos tomos, de XVI-954 y IX-870 págs., 70 ptas.

De las obras de Donoso Cortés, tres eran, hasta ahora, las ediciones más autorizadas y completas: la de su contemporáneo Gabino Tejado, en cinco volúmenes (1854-56), y las dos de Ortí y Lara, de 1891-93 la primera y de 1903-4 la segunda. La edición que ahora nos ofrece la B. A. C. supera muy mucho las anteriores. El Dr. Juretschke, competente investigador de la obra donosiana y del ambiente ideológico en que fué producida, nos brinda en esta edición todo cuanto hasta ahora es conocido como escrito auténtico de aquel preclaro pensador. La ordenación cronológica de los textos permite seguir paso a paso la evolución de su pensamiento; el Dr. Juretschke nos hace notar en el prólogo la importancia de esta valiosa característica de la presente edición; sólo así se podrá llegar a comprender al Donoso de la madurez, fruto de una larga gestación ideológica que se anuncia ya desde los primeros escritos de la juventud más temprana, y, que da a la obra literaria del mismo Donoso un magnífico y auténtico sentido de unidad y coherencia. Considera-

dos desde este punto de vista, son de singular valor, como el editor nos lo advierte, los escritos estéticos de la época juvenil de Donoso, mirados hasta ahora superficialmente, como puras reminiscencias de Chateaubriand.

Entre las novedades recogidas en esta edición merece mención muy particular la serie de artículos sobre Juan Bautista Vico y su *Filosofía de la Historia,* que habían quedado completamente olvidados desde su primera aparición en *El Correo Nacional,* en septiembre y octubre de 1838. La importancia de estos escritos es indiscutible: "Por sí solos — escribe el Dr. Juretschke — justificarían la presente edición. El pensamiento histórico de Donoso gira siempre en torno al célebre italiano, ora asintiendo, ora discrepando, pero, desde luego, en continuo diálogo; fenómeno que, por cierto, entrevió sagazmente Westemeyer en su excelente trabajo [*Donoso Cortés, Staatsman und Theologe* (1941)], a pesar de ignorar, al igual que Schramm, este ensayo." También, en punto a novedades, la presente edición nos ofrece seis despachos de mano de Donoso, embajador de España en París, ya publicados por Schramm en el *Ibero-Amerikanisches Archiv* (1937); de gran valor son las noticias que nos suministran sobre la política de Napoleón III, así como también los curiosos pormenores de su boda con Eugenia de Guzmán.

Esta edición aspira a presentarnos a Donoso en su íntegra talla de político y pensador, en la totalidad magnífica de la dimensión europea de su genio. De los anteriores editores, ya citados, el Dr. Juretschke no vacila en formular estos juicios: "Gabino Tejado no dejó de empequeñecerlo..., haciendo del agudo intérprete del XIX, que él no llegó a comprender, tan sólo un converso y correligionario... Con Ortí y Lara quedaba Donoso reducido a un jefe de partido." Es lástima que el Dr. Juretschke, obligado sin duda por exigencias editoriales, no haya podido justificar más ampliamente la razón de estos juicios. Pero su intención es clara: el moderno editor no desconoce los méritos de la obra realizada por Tejado y Ortí y Lara, ni puede ignorar tampoco las nobilísimas facetas de la personalidad de Donoso, que ellos exaltan con tan justo entusiasmo; pero el Dr. Juretschke insiste, y a nuestro juicio con plenísima razón, en que Donoso es mucho más, en que su nombre y su obra es menester colocarlos junto a los de los grandes críticos del pensamiento décimonónico: sólo así revela su colosal potencia el genio y figura de Donoso.

R. CEÑAL.

SAN AGUSTÍN: *Obras en edición bilingüe,* publicadas bajo la dirección del Reverendo Padre Félix García, O. S. A. Tomo I: Introducción general; Bibliografía, "Vida de San Agustín" escrita por Posidio, Introducción a los "Diálogos", los "Soliloquios", el "Libro de la Vida feliz", Los "Libros del orden". Preparado por el R. P. Victorino Capánaga, A. R. Tomo II: Introducción a la filosofía de San Agustín, las "Confesiones". Edición crítica y anotada por el R. P. Angel C. Vega, O. S. A. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946. XVI-782 y 975 págs., 30 y 40 ptas.

El P. Capánaga, en su amplia introducción general a esta edición de las obras de San Agustín, nos ofrece una bella semblanza de la egregia figura

del Santo Doctor; las principales facetas de su genio, tan universal y fecundo, quedan allí reflejadas y valoradas con precisión y justeza. La bibliografía agustiniana que a continuación nos brinda el mismo Padre es también trabajo de singulares méritos: reúne 885 números, correspondientes a otros tantos estudios sobre la obra de San Agustín. En la introducción a los "Diálogos", que se reproducen en este primer tomo, el P. Capánaga pone de relieve las principales directrices filosóficas que se descubren en esos escritos. Su traducción española no nos merece las mismas alabanzas; es a las veces difusa y vaga, gravada con innecesarias paráfrasis, que tanto perjudican a una dicción como la agustiniana, soberanamente bella en su vigorosa concisión.

El segundo tomo, exclusivamente dedicado a la edición bilingüe de las "Confesiones", lleva en primer término una larga *Introducción a la filosofía agustiniana*, obra del P. Angel C. Vega. Con el mismo título ya había publicado el P. Vega, en 1928, una gran parte de la Introducción que aquí nos ofrece; nuevos son los capítulos: I, "Diorama filosófico de San Agustín"; VII, "San Agustín, moderno por su planteamiento del problema de la certeza", y el VIII, "San Agustín y la Filosofía moderna". En este capítulo se ocupa, sobre todo, el P. Vega de comparar a Descartes con San Agustín, para poner al descubierto el influjo que éste ejerció sobre aquél; trabajo hecho con discreción y mesura, con el cual no se pretende anular la indiscutible originalidad del filósofo francés. Más señalados méritos alcanza el P. Vega con su edición de las "Confesiones" y con la traducción española de las mismas. La edición es crítica en el más riguroso sentido, adornada con el aparato textual pertinente. El P. Vega aspira a darnos "un texto nuevo, lógico y razonado, notablemente superior al de nuestra primera edición, y, por lo que se refiere a nosotros, definitivo y último" (pág. 314). De la traducción española nos dice también el mismo P. Vega: "La nuestra, que hoy presentamos al público de nuevo, es una completa refundición de la que publicamos en 1932. Libros hay que salen totalmente nuevos. La hemos ajustado aún más a la letra..." Así es, en efecto: la versión del P. Vega nos parece digna de especial encomio, por su fidelidad al texto original y la bella resolución literaria de las múltiples dificultades que en tan arduo trabajo ha tenido que vencer.

R. CEÑAL.

VASCONCELOS, JOSÉ: *Estética*, 3.ª edición. México, Ediciones Botas, 1945. 652 págs.

En esta tercera edición de su *Estética* el autor reproduce, sin cambio ninguno, la primera, de 1936. Con el mismo largo prólogo de entonces, en el que Vasconcelos trata de darnos una idea clara y precisa de su profesión filosófica. Sabemos, sin embargo, que el conocido filósofo mejicano, después de aquella fecha de la primera edición de su *Estética*, ha evolucionado considerablemente hacia posiciones de más segura y consecuente ortodoxia católica. Por esto nos causa profunda extrañeza que el autor reproduzca todavía, en 1945, sin rectificaciones ni advertencias, aquel prólogo, donde sin duda hay

no pocas expresiones y fórmulas muy necesitadas de corrección y enmienda. Pero nos place también reconocer que aun en aquel prólogo de 1936 son muchas las cosas que nos resultan simpáticas y que denotan salud mental no muy corriente: me refiero a su actitud decididamente adversa a todo idealismo, antiguo y moderno; a su realismo franco y abierto; a sus apreciaciones sobre el presente filosófico, donde no es poco lo dicho con justeza y acierto.

De la *Estética* misma, tratándose, como hemos dicho, de libro un poco antiguo, no creemos necesario dar cuenta muy pormenorizada. Consta de una primera parte que se ocupa de la gnoseología estética; una segunda, que trata del apriori estético; finalmente, una tercera parte estudia en particular las Bellas Artes y sus manifestaciones concretas en los diversos estilos y tiempos. En esta última parte son, ciertamente, de singular interés los juicios que Vasconcelos formula de preclaros autores: no le gusta "el Greco", prefiere a Berruguete; le entusiasma Velázquez; mucho menos Goya: "Sus tipos son capaces de una insolencia, no de altiva conducta." Sin duda que el autor encontrará terribles contradictores de estos juicios suyos; pero el gran mérito de decir lo que se siente — rara sinceridad en estos achaques —, es menester otorgárselo.

R. Ceñal.

Dávila, Julio, S. I.: *Introductio ad Philosophiam et Logica.* (Cursus Philosophicus Ysletensis.) Mexici, 1945. "Buena Prensa". XVI-298 páginas, 20,5 × 14 cm.

Es éste el primer tomo del curso filosófico, del que han sido ya presentados varios volúmenes en esta Revista (Vid. vol. 2 [1946], págs. 223-4). Son conocidas las características generales de estos textos: arraigo en lo tradicional, esfuerzo sintético en la unificación de materiales viejos y nuevos; paso holgado entre las direcciones favoritas de las diversas escuelas; atención constante a las nuevas modernas filosofías, que son resueltamente interpretadas y valoradas desde el punto visual escolástico; en la presentación y disposición externa, una preocupación casi nimia por la claridad; profusión de divisiones, paradigmas, cuadros sinópticos, cambios de tipo de letra y tintaje, esquemas intuitivos auxiliares, con el consiguiente rendimiento pedagógico. La primera parte del tomo, y como portada de todo el *Cursus*, contiene una sólida "Introducción a la Filosofía", capítulo nuevo en las obras tradicionales de Filosofía escolástica, de difícil elaboración, dada la vaga dimensión y alcance didáctico concedido a esta iniciación general. El autor ha resuelto el problema armonizando equilibradamente lo histórico y lo sistemático de esta propedéutica. Está dividida en estas secciones: 1) Visión sucinta de las filosofías históricas; 2) Esbozo histórico del modo de conocer filosófico, según las diversas filosofías; 3) Catalogación orgánica de los problemas filosóficos; 4) Concepto y división de la Filosofía, en su vario significado histórico y en el tradicional escolástico recogido por el autor; 5) Relación de la Filosofía con las ciencias y la Teología; 6) Noción de Filosofía escolástica.

De toda esta iniciación esquemática, en que por fuerza han de recortarse

los perfiles con trazos demasiado simples y muchas veces aventurados, sólo quisiéramos reparar en una apreciación final del escolio dedicado a la Filosofía cristiana "Nomine Philosopiae christianae—se dice—nihil aliud intelligitur nisi philosophia quae regulam fidei ut normam extrinsecam et negativam agnoscit, et quae per saecula christiana de facto exculta est, i. e. Philosophia scholastica" (p. 114). La última apostilla explicativa podría, aun contra la intención del autor, dar vuelo a la nueva imputación que se nos hace, de querer coartar el amplio sentido histórico de la Filosofía cristiana, como si en los veinte siglos de cristianismo no hubiera existido un pensamiento cristiano verdaderamente filosófico hasta el inaugurado en el siglo XII y formulado definitivamente en las escuelas en el XIII, ni después se encontrara fuera del marco estrictamente escolástico. Todos sabemos que la ciencia escolástica, en su variadísima expresión histórica, representa la formulación orgánica y técnica más acabada en que hasta el presente se ha vaciado el pensamiento cristiano, pero no menos sabemos todos y es adquisición en la historia de las ideas que la visión total de la realidad; mundo, hombre y Dios, fondo substancial de toda filosofía, lo han heredado intacto los pensadores escolásticos de una tradición miliaria, uniforme, respecto de la cual lo específicamente escolástico ha sido justamente el vestido y medida externa. Sería, pues, oportuno precisar así esta dimensión de la filosofía cristiana y escolástica, ahora sobre todo, que puede ser maliciosamente interpretada aquella equivalencia en un sentido exclusivo, que ciertamente no ha existido en la intención de los escritores católicos.

La organización del material de la segunda parte, lógica, sigue las divisiones clásicas, según las tres operaciones fundamentales de la mente; idea, juicio y raciocinio, con el obligado apéndice de la Metodología general. En ulteriores ediciones veríamos con gusto un mayor esmero en la corrección de pruebas, que evitaría las numerosísimas erratas que afectan alguna vez a líneas enteras, como en la página 96, en que, indudablemente, ha sido omitida por error de imprenta la Psicología racional en la división de la Filosofía y adjudicado su objeto a la Cosmología.

L. MARTÍNEZ G.

HÉCTOR DE LA PEÑA, C.: *La novela moderna.* Su sentido y su mensaje. (Ensayo de interpretación literariofilosófica). México, Editorial Jus, 1944.

En los textos de Filosofía y sus monografías se contiene la ciencia filosófica en dosis concentradas; algo así como en los comprimidos y elixires "de salud" de las farmacias. Pero la salud también se asimila libremente con el clima bueno del campo o con el benéfico sol de mayo. También la Filosofía o la cultura circula por las arterias de una gran población "vitalizada y en movimiento, sin la rigidez cadavérica de un tratado especialista, sino con la flexibilidad de las manifestaciones culturales dentro del ambiente que las produce" (p. 182). La obra de Héctor de la Peña pretende presentarnos el "sentido" de la novela y de su "mensaje" en el mundo literario y filosófico.

Ya de antiguo se notó el paralelismo entre el romanticismo filosófico de Fichte (supremacía del "yo"), y el romanticismo literario alemán; en nuestros

días—subraya el autor—hay interacción, por ejemplo, de Bergson-Proust, o de Dostoiewski-Nietzsche; y aún más modernamente, en estos días, cabría citar el influjo del existencialismo en la novela, por ejemplo en Sartre (con marcado matiz heterodoxo), o en la comedia *¡Luego!*, de Rubio de Castarlenas, aquí, en España (Barcelona, 1944), dentro de la ideología católica.

Héctor de la Peña señala dos corrientes de la novela moderna: una que tiende a la disociación, al análisis de lo subconsciente, a un raro mundo de ensueño; otra que polariza su trama alrededor de la pasión (pasión individuo, pasión absoluta, pasión naturaleza).

En todo caso, es un rasgo típico de la novela moderna su "tristitia rerum", su desengaño, la *tristezza atroce della carne immonda* en frase de D'Annunzio.

Y su "mensaje", naturalmente, corre paralelo al grado de desintegración moral: no es el mismo el mensaje de la novela francesa, que el de la inglesa, o de la rusa o norteamericana. El mensaje de la novela hispanoamericana es más joven, más esperanzador que el de la decadente Europa.

En todo caso, "la novela es el campo en que se libra la mayor parte de las batallas sociales contemporáneas" (p. 144).

La obra de Héctor de la Peña, conducida con serenidad e imparcialidad, resulta en extremo sugerente para los que se interesen por la gran eficacia de este medio de acción, que es la novela moderna.

J. Roig Gironella.

Mayagoitia, David: *Ambiente filosófico de la Nueva España*. México, Editorial Jus, 1945. 246 págs.

Tres partes principales tiene esta obra. En la primera se estudian las fuentes del pensamiento filosófico de México; en la segunda se hace la historia de la Real y Pontificia Universidad de México; en la tercera, se presenta en particular la obra de los jesuítas en el desarrollo filosófico de la Nueva España. La primera parte es introductoria y útil, pero sin especial novedad para nosotros. De mucho mayor interés es lo que se nos dice sobre la actividad filosófica de la Universidad de México, de sus planes de estudios, de sus más insignes maestros, de la evolución ideológica, que provoca en sus aulas el advenimiento del cartesianismo: aspectos, todos estos, que el autor ilustra con profusión de interesantes noticias y valiosos documentos.

La tercera parte, la más amplia, dedicada a la filosofía jesuítica, nos ofrece un magnífico cuadro de la obra científica de los padres de la Compañía en aquel floreciente reino. De entre sus primeros maestros se destaca, sobre todo, con especial relieve, la figura del padre Antonio Rubio; la semblanza que de él nos brinda el autor es muy ponderada y exacta; hubiera, sin embargo, recibido un precioso complemento con la reproducción de la carta necrológica que, con ocasión de su muerte (9 de marzo de 1615), escribió en Alcalá el padre Francisco Valdés; en ella se lee de los años de magisterio del padre Rubio en México, que "tuvo en ese tiempo por discípulos a lo más florido de aquel reino, que después han sido prelados de varias religiones, catedráticos de la Universidad de México, y con ellos se han honrado algunas iglesias de

las más principales; fué en todos muy general el gran concepto de sus letras, siendo consultado de los virreyes, de la Inquisición y Chancillería, y de la gente más grave y calificada... Dió bien a entender la Universidad de México esta estima común, dando al padre el grado de Doctor para, con eso, gozar más de sus letras... Argüía y presidía a los actos de ella con grande aplauso, reconociendo todos las [ventajas] de su ingenio, dejando sus argumentos cuando quería replicar..." (La carta la edita el padre F. Fita en su *Galería de jesuítas ilustres*, Madrid, 1880; el texto manuscrito se conserva en la Academia de la Historia de Madrid). Es lástima que el autor no nos dé idea más pormenorizada de las ideas filosóficas de Rubio y de aquellos otros insignes maestros contemporáneos suyos, porque el examen doctrinal de sus obras sería aportación muy estimable a la historia de la escolástica de ese período. De la última época de la actividad de los jesuítas en México, en el siglo XVIII, en vísperas de la expulsión y disolución de la Compañía, nos da Mayagoitia muy abundantes noticias. Dedica especial atención a los maestros José Rafael Campoy, Andrés de Guevara, Diego Abad, Francisco Javier Alegre, Francisco Javier Clavigero. Tal vez hubiera ilustrado la evolución de las ideas de estos autores la mención más precisa de las influencias doctrinales que reciben. De Clavigero, por ejemplo, nos dice Decorme que estudió las matemáticas de Tosca; dato interesante que hace presumir que también el curso filosófico del mismo autor debió ejercer algún influjo en las aulas mejicanas; de esta manera, el desarrollo del pensamiento colonial quedaría perfectamente enlazado con la evolución filosófica de la metrópoli (Cf. Decorme, *La obra de los jesuítas mexicanos durante la época actual*, I, 227; también del padre Agustín Pablo Castro afirma Decorme [ibidem, p. 222] que durante sus estudios de Teología en México se entregó con pasión a la lectura de las obras matemáticas de Tosca).

R. CEÑAL.

DE WULF, MAURICE: *Historia de la Filosofía medieval*. Traducción de Jesús Toral Moreno. Tomo I, "Desde los orígenes hasta el fin del siglo XII". Tomo II, "El siglo XIII". México, Editorial Jus, 1945. 272 y 348 páginas.

La obra del insigne profesor de la Universidad de Lovaina no necesita de presentación. Sus méritos son bien conocidos: Exposición clara y amplia de las diversas doctrinas, rica documentación, información bibliográfica selecta; características éstas que hacen de la obra de De Wulf uno de los más apreciables instrumentos de trabajo para el estudio de la filosofía medieval. Son de especial valor, desde el punto de vista didáctico, los estudios sintéticos con que se cierran los dos tomos: Visiones de conjunto que ponen ante los ojos del lector el proceso histórico de las épocas anteriormente estudiadas, con las claras líneas de los perfiles más destacados de la evolución ideológica que en ellas se opera; en este sentido merecen especial mención los párrafos que al final del segundo tomo se dedican al agustinismo, al averroísmo latino, al tomismo y al neoplatonismo latino.

La presente traducción castellana está hecha sobre la sexta edición fran-

cesa (Louvain, 1934). La versión es en general acertada y justa; no escasean, sin embargo, las erratas, que se reconocen en la larga fe que de ellas se da al final del tomo primero. Pero no por esto padece mengua nuestra gratitud al señor Toral, por el magnífico servicio que ha hecho con su traducción a los estudiosos de lengua española, servicio que no es menos de agradecer también a la Editorial Jus, a quien se debe, sin duda, la digna presentación material de la obra.

R. CEÑAL.

BRAVO UGARTE, JOSÉ: *Compendio de historia de México*. México, Editorial Jus, 1946. 286 págs.

Se trata, como reza el título, de un breve resumen de la historia de aquella nación, en la amplitud de sus tres grandes épocas: prehispánica, hispánica e independiente. Son muy interesantes y útiles, por su brevedad y abundancia, las noticias que el autor nos da de la población aborigen, de sus lenguas, de su cultura, de su vida civil y religiosa. En la parte dedicada al período colonial serán de especial interés para los lectores de nuestra revista las páginas dedicadas a la exposición del movimiento científico y en especial del filosófico; allí se encontrarán con nombres muy gloriosos: Fray Alonso de Veracruz, Bartolomé de Ledesma, Pedro de Hortigosa, Antonio Rubio. No menor interés tienen las noticias que Bravo Ugarte nos da de la actividad filosófica de épocas más recientes. Todo ello escrito con estilo sencillo y diáfano, cualidades que hacen muy estimable este *Compendio de historia de México*.

R. C.

AMEAL, JOAO: *Santo Tomás de Aquino*. Iniciación al estudio de su figura y de su obra. (Versión española de la segunda edición portuguesa, revisada y aumentada.) Madrid, E. P. E. S. A. 366 págs. 21 × 14 centímetros.

La exquisita sensibilidad de este moderno pensador portugués, historiador y literato, ha descubierto en Santo Tomás de Aquino, con todo su signo medieval, un tema de profunda actualidad y aun de proyección salvadora sobre una Edad Nueva. Este es el valor original de esta obra de vulgarización, su gesto implícito de lanzar al espíritu, moderno náufrago, un cable de salvamento. No se disimulan las disonancias del pentar tomista, máxime su apasionada fe en *la* verdad, con los criticismos negativos y nihilistas de la Filosofía moderna. "¡Pero si lo que hoy necesita el pensamiento humano, para encontrarse a sí mismo, es regresar al dogmatismo!" (p. 16).

Una primera parte, ligeramente la mitad de la obra, está consagrada a una exposición biográfica; recuento apasionante de todo lo exterior de la figura del santo, reunido en torno a tres perfiles cronológicos y vitales más acusados: El Fraile, el Maestro, el Sabio. En esta síntesis, literariamente bella y de indudable seriedad histórica, se ha servido muy depurada y armónica la resultante de los materiales antiguos y de los estudios monográficos más recientes y autorizados. Sobre este fondo de una exis-

tencia ejemplar se levanta en la segunda parte el edificio doctrinal tomista. Los hombres cultos, menos iniciados en el pensar escolástico, a quienes primariamente va dirigido el libro, hallarán aquí, con poco esfuerzo, un trazado de las grandes líneas del pensamiento tomista, en su aspecto más filosófico y humano, dentro siempre de la integración unitaria del deber cristiano, que no es menos vivo en Santo Tomás que en San Agustín. Alrededor de los tres centros de luz: Dios, Mundo, Hombre; en esta gradación jerarquizada, que es ya un alegato contra el desenfoque antropocéntrico moderno, se va construyendo la red de las tesis tomistas. Todo lo luminoso y asequible de los primeros planos del tomismo brilla a plena luz; no era intento del autor internarse por los repliegues más recónditos, ni menos agitar los fondos de las discusiones clásicas. Un generoso anhelo de adaptación y actualización, patente en toda la obra, unido a un fácil poder de asimilación, conduce también a oscurecer no pocas veces la línea de demarcación que separa el pensamiento mismo de Santo Tomás del pensamiento del autor; las premisas de aquél y sus conclusiones sobre terrenos enteramente nuevos, justificadas en un tomismo vivo y fecundo que anima al escritor, pero que dilata indiscriminadamente la ya de por sí grande universalidad del Doctor común.

Celebramos la aparición en España de la obra de Ameal, en esta limpísima traducción castellana, preparada por la dirección de "Pax Romana", si bien hemos de advertir que su perfil "curativo", que se acusa ya desde la Carta-Prefacio de J. Maritain, supone un ambiente mórbido, el del espíritu moderno, el típicamente "europeo", que felizmente sólo en pequeñas dosis y sin éxito de aclimatación ha pasado a nosotros a través de las fronteras peninsulares.

L. MARTÍNEZ G.

BATLLORI, M.: *Cartas del Padre Pou al Cardenal Despuig*. Edición y estudio del padre Miguel Batllori. Biblioteca Raixa, vol. II. Mallorca, 1946.

La modestia del título de esta obra es engañosa. No deja entrever la importancia e interés que encierra para la *Historia de la Filosofía Española*. Esta cuenta, en efecto, con un historiador de los siglos XIII al XV (los hermanos Carreras y Artáu"), con otro de los siglos XVI al XVII (Marcial Solana); pero está aún por escribir la historia de los siglos XVIII y XIX. Este trabajo, empero, no puede intentarse mientras no haya precedido la aparición de un buen número de monografías que den luego ocasión al trabajo de síntesis.

Es verdad que ya abrieron el camino beneméritos autores tan conocidos, entre otros, como Menéndez y Pelayo, el doctor Torras y Bages, el padre Vila, C. M. F., y el padre Ignacio Casanovas, S. I., con sus estudios sobre la Universidad de Cervera; pero aun así, la historia de nuestro siglo XVIII está sólo en elaboración, esperando el empuje de un investigador que nos presente todo lo que permitió fraguase el revuelto siglo XIX.

Este parece ser, precisamente, el cometido del infatigable y erudito padre Batllori, a quien la cultura española es ya deudora de sus estudios sobre Arteaga, sobre el padre Masdéu (iniciador del neoscolasticismo italiano), sobre el padre Gustá, etc.

Ahora añade el padre Batllori a sus monografías esta nueva. Bajo el sencillo epígrafe de "Estudio preliminar" nos presenta, en nada menos que 225 páginas, y con la maestría a que nos tiene acostumbrados en sus escritos, el

marco histórico en que se desarrolló la agregia figura del balear padre Pou, y sus relaciones con otro ilustre isleño, el cardenal Despuig.

No vamos ahora a extendernos en reseñar por menudo todos los méritos de la obra del padre Batllori. Sólo queremos llamar la atención al lector sobre el interés que ofrecen estas páginas (por ejemplo, pp. 30 y ss. *Pou en Cervera, 1755-1759;* pp. 76 y ss., *Tendencias filosóficas del padre Pou, 1760-1763;* páginas 92 y ss., *En Tarragona, profesor de letras, 1763-1767),* para introducir en el estudio de la cultura dieciochesca, que "no nos interesa sólo por puro arqueologismo, sino que es una etapa de sumo interés para comprender los fenómenos literarios, filosóficos, históricos y políticos del siglo XIX, que una moda pasajera ha dado en calumniar" (p. 222).

¿Qué decir de la presentación externa de la obra? Ya es conocido el cariño con que los mallorquines editan, compran y conservan todo lo que de algún modo se refiere a su isla dorada. Biblioteca Raixa, publicación de bibliófilo, que inició su labor con el pintoresco relato de J. B. Laurens, inspirador del libro de la famosa George Sand, eleva su prestigio con este fino y elegante volumen dedicado a más auténticas glorias baleáricas.

J. ROIG GIRONELLA.

RIBEIRO, ALVARO: *Leonardo Coimbra,* Apontamentos de biografia e de bibliografia. Editorial Império, Lisboa, 1945.

Leonardo Coimbra (1883-1936) es una personalidad muy compleja e interesante. Desde la Escuela Naval pasó a la Universidad y a la enseñanza; de anarquista doctrinal y militante y de político sagaz (fué diputado y ministro de Instrucción Pública en 1919, 1922 y 1923), evolucionó hasta replegarse dentro de sí y llegar a notable nivel religioso; desde una ideología materialista, evolucionista y positivista que encontró en el ambiente de su juventud, reaccionó hasta una premeditada conversión al catolicismo. En Filosofía parece que profesó cierto intuicionismo. Tal es la discutida personalidad, de innegable interés para los portugueses y españoles, a cuya estudio nos invita Alvaro Ribeiro con sus apuntes de biografía y con la copiosa y bien recogida bibliografía de Leonardo Coimbra.

ROIG GIRONELLA.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Edad Antigua y Media.

ARAUJO-COSTA, LUIS: *Los sofistas y la historia del pensamiento.* RevNacEd, núm. 60 (1946), 7-12.

La sofística nace en Grecia, para oponerse a ciertas exageraciones de un dogmatismo avasallador. Así, entre los presocráticos Zenón de Elea, Protágoras de Abdera y Georgias Leontino. Los Sofistas (sóphoi) decían que lo sabían todo, mientras Sócrates (philo-sophos) decía que sólo sabía que no sabía

nada. Pero la sofística no acaba con Sócrates, pues su historia es la del pensamiento humano. Todo error doctrinal es producto de un sofisma, y sofistas son los autores de sistemas en contradicción con la verdad cristiana y católica, o los opuestos al buen sentido, al sano criterio de la conciencia, a la opinión y juicio de los hombres sensatos. Espinosa, Kant, Descartes, Hegel, Rosenkranz. La sofística se extiende por toda la historia del pensamiento universal y entra en la génesis de todos los divertimientos intelectuales. Pero en la vida del pensamiento hay algo más que sofística. Hay las razones de eternidad manifestadas en la fe católica, en la claridad de conciencia de quienes llaman a las cosas por su nombre, en la corriente de la sana doctrina, en ciertos valores eternos y en unos cuantos hombres guías de la Humanidad.

J. Iturrioz.

E. WELL: *L'Anthropologie d'Aristote*. RevMetMor (1946), 7-36.

En Aristóteles hay una serie de doctrinas dispersas, que constituyen lo que hoy llamaríamos su antropología. Cosa que no ocurre en Platón, en el que toda la filosofía es antropología. El autor utiliza las obras que juzga auténticas, aunque sin tener en cuenta estudios recientes. Un fondo importante de ideas antropológicas se halla en la Retórica, donde se dan al orador recursos para manejar las pasiones humanas llevando al hombre en la dirección que se quiera. Mas el orador ha de tener por finalidad su propio contentamiento o felicidad, como se determina en la Etica. La felicidad se halla siempre en la acción humana ejecutada con placer; si bien este placer, coronamiento de la acción, ha de ser humano y no animal. Como en el hombre hay parte animal y parte racional, habrá acciones y virtudes racionales (el autor parece aceptar prácticamente las virtudes dianoéticas como enseñadas por Aristóteles) y virtudes no racionales encargadas de moderar el placer, al que muchas veces se debe renunciar para llegar al contentamiento. Esta capacidad de renunciar al placer y a la pasión, coloca por encima de la Naturaleza al hombre, que no es puro animal. Sólo el hombre es capaz de obrar. Sólo él es principio de su acción, por ser racional. Para ello está dotado de entendimiento y de deseo. La virtud, que es para ordenar los deseos — que se hallan también en los irracionales —, no es don de la Naturaleza, si bien necesita de circunstancias favorables. Para ejercitarla es necesaria la educación, que hace al niño justo y social. El Estado, complemento del hombre, debe determinar la educación de los ciudadanos. No todos los hombres son capaces de ella ni hay educadores en todas las razas. El Estado necesita leyes equitativas y bienes abundantes, además de hombres perfectos, que no se hacen. En los pueblos nórdicos faltan tales hombres; por eso deben ser esclavos de los griegos, únicos hombres cabales, sin que puedan formar parte del Estado. Etica y Política son una misma cosa. El lazo fundamental de la sociabilidad es el lenguaje, que da la capacidad de obrar y es vehículo de la educación moral, para la que hace falta experiencia y edad. Esta educación moral reciben el legislador y el político del hombre sabio, que tiene el intelecto desarrollado. El entendimiento es más que una facultad del alma; ésta, pura forma activante del cuerpo, sólo es capaz del intelecto psíquico, principio de reflexión, pero debe ser informada desde fuera por el entendimiento activo, que es ener-

gía pura y eterna. El intelecto psíquico perece con el cuerpo; el activo, que es divino, hace al hombre capaz de contemplación y de una felicidad sobrehumana. Tal hombre se diferencia de los dioses sólo en que éstos no son capaces de acción — y menos de producción —, mientras que el sabio tiene la decisión, lo mismo que los dioses, pero una decisión que es al mismo tiempo ejecución. El sabio está, por su capacidad contemplativa, por encima de la ciudad y de sus leyes. Su perfección consiste, no en ser lo más noble del cosmos, sino en ser su espectador. Si el sabio se ocupa de la ciudad, es porque le hace falta para la contemplación. En resumen, lo característico del hombre es ser superior a la Naturaleza; no ser sólo especie, sino individuo; poseer razón práctica y virtud, y poder deliberar. Razona y habla, se decide y obra, es social. Después de esta reseña objetiva, Well juzga la antropología de Aristóteles como poco satisfactoria, por conceder poca importancia a la libertad humana y por excluir de la perfección a los más, considerándolos como bestias y esclavos. La antropología aristotélica tiene su valor en el interés histórico. Inspirado en Hegel, Well no admite una antropología absoluta. Según él, toda antropología tiene un valor circunstancial y relativo. Este juicio subjetivo no quita el mérito de su gran objetividad a la exposición de la doctrina aristotélica. *E. Elorduy, S. J.*

VERBEKE, GERARD: *Comment Aristote conçoit-il l'immatériel?* RevPhildeLouv, t. 44 (1946), 205-236.

"La noción de lo inmaterial está en el centro de la metafísica de Aristóteles" (p. 205), pero no se puede llegar a lo inmaterial más que por el camino de lo sensible. El autor no admite que Aristóteles abandonó nunca el espiritualismo platónico. Esta teoría se basa en Cicerón, "muy influenciado por el materialismo de sus maestros estoicos" (p. 207). El grado del espiritualismo aristotélico hay que medirlo por el concepto de lo inmaterial, difícil de precisar, porque no usa esta palabra, y los términos *espíritu, incorporal* y *separable* son equívocos o carecen de precisión técnica. No resta sino estudiar los seres inmateriales — alma y Dios — para deducir el concepto. En el análisis de la doctrina sobre el alma, el autor abandona a los comentadores antiguos y modernos: Temistio, Filopono, Averroes, Santo Tomás, Brentano, Rolfes, M. de Corte, Mager y Hicks, defensores del espiritualismo aristotélico, para llegar a la consecuencia de que Aristóteles se halla ante una antinomia por la superioridad evidente de la inteligencia sobre los sentidos, de los cuales, por otra parte, no se puede separar totalmente (p. 223). El entendimiento receptivo — que no es la imaginación, aunque depende de ella en toda su actividad — es por una parte corruptible y por otra inmaterial, por ser distinto de los sentidos. El entendimiento activo es anterior al posible y se distingue de él (p. 226). El entendimiento activo viene de fuera; del pasivo, Aristóteles no dice nada (p. 229). La inmaterialidad de Dios es concepto que aparece más claro en Aristóteles, porque Dios es infinito y lo material es finito. Además, Dios está separado de todo lo material, pues el movimiento lo ejerce por el atractivo de su perfección, sin actuar directamente sobre los seres, y sólo piensa en sí (p. 234). En resumen: Lo inmaterial, primero es indivisible y ac-

cidentalmente mudable; segundo, carece de pasividad destructiva, aunque no es esencialmente inmortal; tercero, es consciente de sí mismo.

E. Elorduy.

G. MORAL, FÉLIX: *El espiritualismo ontológico y moral en las obras de Séneca.* RevFil, 5 (1946), 11-72.

El juicio que se da ordinariamente acerca de la filosofía estoica es ser una filosofía materialista, panteísta y fatalista. Modernamente el P. Elorduy la ha querido hacer espiritualista, y a esta opinión se adhiere el autor. Esta afirmación la va a comprobar no en todas las obras de los estoicos, sino solamente en las obras de Séneca.

En la moral, Séneca señala como el fin último del hombre ejercitar la virtud, sin mezcla alguna de miras que no sean la misma virtud por sí misma; la norma remota de la moralidad, para él, es la naturaleza racional, y la próxima, las leyes naturales y la conciencia; los medios para el más exacto cumplimiento de la moralidad es el desprecio de las cosas temporales, la impasibilidad en las contrariedades y el ascetismo. Y si por espiritualismo en la moral se entiende esta elevación del hombre sobre los intereses corporales, Séneca profesa una moral espiritualista, aunque desprovista de principios metafísicos en que apoyarla.

En el orden ontológico el alma humana es espiritual e inmortal, y Dios es único, inmaterial, espiritual y providente; sin embargo, no se puede negar que hay frases en Séneca de sabor panteístico y fatalista.

El autor consulta inmediatamente las fuentes. Sin embargo, en Séneca se hallan con frecuencia expresiones en que afirma que la naturaleza de Dios y del alma humana es el fuego; ¿no es esto profesar el materialismo ontológico y el panteísmo materialista? O ¿cómo se entienden estas expresiones?

Hellín.

PALLASE, MAURICE: *Brève histoire d'un schéme cicéronien au moyen âge,* RevMAL, 1 (1945), 35-42.

Sabido es cómo el pensamiento medieval se nutre de clisés o esquemas legados por la antigüedad clásica. En la transmisión de esos esquemas juega papel importante S. Agustín. Ejemplo típico de ello es la triple división del Derecho en natural, consuetudinario y legal. De ella se hace aquí resumida historia. San Agustín la toma del *De inventione,* de Cicerón, y la refiere casi literalmente en *De diversis quaestionibus LXXXIII,* bajo el título *Sententia Ciceronis, quemadmodum virtutes animi ab illo divisae ac definitae sint.* Pero San Agustín, tal vez guiado por una falsa lección del texto ciceroniano, reduce la ley a la costumbre; de aquí se origina una división bipartita del Derecho en natural y consuetudinario, que se encuentra en Alcuino: *Dialogus de rhetorica et virtutibus* (P. L., 101, 944, 950). Abelardo, en su *Dialogus inter Philosophum, judaeum et christianum* (P. L., 178, 1656), divide la justicia en *ius naturale* y *ius positivum,* subdividiendo éste en *consuetudo* y *scripti auctoritas* o ley. San Alberto Magno, en la *Summa de bono,* se esfuerza por reducir a unidad los tres elementos del Derecho, subrayando su dependencia del *ius naturale.* Al advenir la síntesis tomista, la división tripartita es domi-

nante. Santo Tomás la enriquece con exquisitos análisis en múltiples pasajes de la *Secunda Secundae*. El criterio de la triple división ha de buscarse en la mayor o menor participación de la voluntad humana en la realización del objeto del Derecho. Santo Tomás retiene sobre todo, del esquema ciceroniano, la dependencia existente entre las tres fuentes del Derecho y el grado de generalización decreciente que hay de la una a la otra. *R. Ceñal.*

MARTÍNEZ GÓMEZ, L., S. I.: *El problema de razón de la unidad y trinidad divinas en los Padres*. EstEcles, 20 (1946), 347-398.

Es el artículo un diseño histórico del problema filosófico-teológico del misterio trinitario a lo largo del período patrístico. Desde el s. II, con Noeto y Sabelio, se ha planteado el problema de razón. Los Padres han acusado una ininterrumpida preocupación por buscarle una salida razonable. Tal actitud general arguye ya *una fe en la conciliación* de los dos extremos al parecer antitéticos. En el período de la controversia monarquiana la solución apunta a una ordenación de las divinas Personas al Padre, centro y fuente de la divinidad y de la unidad. En el período arriano, niceno-postniceno, se sitúa netamente el centro de divinidad y unidad en la misma divina esencia, igual y una en las tres Personas. Este esquema no es ya alterado hasta las últimas etapas patrísticas, en Oriente y en Occidente. El mismo San Agustín no sería una excepción en el enfoque central del problema. A lo largo de la exposición se va perfilando un tema de neto sentido filosófico: la reacción del pensamiento patrístico ante el problema de la unidad específica y numérica de los individuos creados; la conclusión más destacada es que el pensamiento patrístico, en sus figuras principales, desde los capadocios, se ha orientado en un sentido realista de sabor platónico, levemente matizado dentro de un cauce tradicional. Esta deficiencia filosófica, de rasgos imprecisos y confusos, ha tenido como reverso la innegable ventaja de ofrecerles un esquema más aproximado a la augusta y en todo caso inadecuable y trascendente realidad divina. Lo relativo como único capítulo de diversidad y por ende de número, sin comprometer la unidad de lo absoluto de la esencia, verdadera salida racional del conflicto, es adquisición perfectamente clara y suficientemente formulada ya en el ciclo postniceno. Una cifra del sentir patrístico, con sus zonas de sombra y penetraciones de luz en el terreno filosófico, y meridiana seguridad de afirmaciones teológicas, nos la ofrece, al fin del recorrido, la autorizada voz de exégesis de Boecio. *L. M.*

MANSION, AUGUSTIN: *Les prémises de l'Aristoteles latinus*. RevPhildeLouv, XLIV (1946), 104-129.

Después de relatar los pasos por los que se vino al proyecto de la colección *Aristoteles latinus*, describe el autor y comenta el primer tomo de ella — las primicias —, aparecido en 1939 (Roma, La Libreria dello Stato; 764 páginas, 350 liras). A un prólogo que desde la página 5 va a la 233, sigue el catálogo de traducciones medievales de Aristóteles; este tomo ha de ser completado con otro todavía. El autor hace un resumen del prólogo, deteniéndose en el descubrimiento de algunos códices. El catálogo contiene 1,120 manuscritos: están clasificados por países, y éstos ordenados alfabéticamente según

su nombre latino; así hay mss. de América (p-27), de Austria (28-143), de Holanda (144-150), de Bélgica (151-179), de Checoslovaquia (180-217), de Inglaterra (218-394), de Dinamarca (395-399), de Francia (400-784), de Danzig 785-787), de Alemania (788-1120). El segundo volumen referirá los de otros países, particularmente los de España e Italia. Dentro de cada país se sigue el orden de localidades y bibliotecas. La descripción de los manuscritos refiere primero su contenido completo y estudia y anota luego las particularidades concernientes. El autor, reconociendo los méritos de la publicación, añade por su parte algunos datos más o corrige los ya dados acerca de algunos manuscritos de este catálogo. *J. Iturrioz.*

NICOLAU D'OLWER, L.: *Sur la date de la Dialectica d'Abélard.* RevMAL, 1 (1945), 375-390.

Cousin señalaba como fecha de composición de la Dialéctica de Abelardo una data posterior a 1140. Geyer la sitúa en el año 1136. Cottiaux, más recientemente, establece tres períodos en la composición de la obra en cuestión: 1) Primera parte, antes del Concilio de Soissons (1121). 2) Partes segunda, tercera y cuarta, en el retiro de Saint-Denis (1122-1123). 3) Quinta parte, en la última época de la enseñanza de Abelardo (después de 1134). Esta solución suscita no pocas dificultades. Quedan éstas resueltas si la cronología de la composición de la Dialéctica se la ordena así:

a) 1118, en París: las cinco partes de la Dialéctica están acabadas; han ido apareciendo a medida que han sido compuestas.

b) 1121-1123, en Saint-Denis: segunda edición.

c) 1135-1137, en París: tercera edición. *R. Ceñal.*

PEETERS, WERNER: *Hillel ben Samuel, philosophe du XIII^e siècle.* RevPhil deLouv, 44 (1946), 271-290.

Hillel es un filósofo judío apenas conocido. El autor, después de dar en breve síntesis el ambiente filosófico de los judíos del siglo XIII, en torno, principalmente, de Maimónides, recoge los posibles datos biográficos de Hillel. Nació probablemente en Verona, quizá en Forlì, alrededor del año 1230; hijo del médico y talmudista Eleazar ben Samuel de Verona. Hillel mismo fué médico. Estudió en Barcelona (1259-62) con Jona ben Abraham Gerundi, antiguo adversario de Maimónides, pero convertido luego a la escuela de éste (murió en Toledo en 1263); allí estudió Hillel el Talmud y la Filosofía, concibiendo una estima casi de veneración por Maimónides. No sabemos dónde hizo los otros estudios superiores. De Barcelona fué a Montpellier, donde debió de estudiar la medicina; de aquí a Roma, poniéndose en relación con Isaac ben Mordkai ("Maestro Gajo"); de Roma a Capua: aquí dió algunas conferencias sobre el *Moreh* de Maimónides. También vivió en Bolonia y Ferrara; en 1279-80 estaba de nuevo en Capua, y desde 1280 en Forlì. Nos es desconocida la fecha de su muerte (1295?). Hillel, para nosotros, es importante por las innumerables noticias que nos da de su época. El orientó la filosofía judía hacia la Psicología, con su *De anima*. Fué iniciador de los estudios filosóficos entre los judíos de Italia. Estuvo en contacto y trató con profesores cristianos en Bolonia, aunque no fué conocido de la filosofía cristiana. Fué siempre

judío creyente y tomó parte importante en la lucha en torno a las obras filosóficas de Maimónides, en la segunda fase de la lucha, cuando se intentaba una nueva condenación del filósofo, interviniendo de muchos modos, entre otros proponiendo un sínodo en Alejandría. Para conocer exactamente el papel de Hillel en esta lucha, es necesario un estudio profundo de su *De anima*, no menos que de sus cartas y de la literatura en ellas citada. *J. Iturrioz.*

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: *Jerarquía social y política según Santo Tomás.* CT, 70 (1946), 99-114.

Jerarquía es un término polivalente: significa principado sagrado. Donde quiera que haya un principio al cual se subordinen diversos miembros ordenados entre sí, allí habrá una jerarquía; porque toda esta ordenación y subordinación vendrá de Dios y a Dios se enderezará, y así será un principado sagrado. Esta es la razón por la cual se puede hablar de jerarquía angélica, cósmica, de las ciencias, eclesiástica, etc. El autor atiende sobre todo a la jerarquía social y política. Esta abraza el principio soberano Increado y una sociedad política, en la cual se han de distinguir el príncipe, la autoridad, los individuos, los diversos organismos naturales que se interponen entre el individuo y el Estado y la diversa participación de estos organismos en el principado sagrado o en el poder de dirigir la sociedad a su fin. Todos estos organismos tienen sus especiales funciones, oficios y estados, los cuales tienen sus obligaciones y derechos mutuos y con el Estado. La trama de estos organismos inferiores de estados y de oficios hace que el Estado no sea ni un organismo estrictamente dicho, como quieren los organicistas, ni un cúmulo de átomos inorgánicamente conglomerados, como pretende el liberalismo, sino que es como un organismo en sentido lato y metafórico, en que el individuo no es absorbido por el Estado ni entra en el Estado por título meramente individual y disperso, sino como miembro de una de las sociedades naturales inferiores ordenadas entre sí y con el Estado, en el cual el príncipe es la cabeza de este cuerpo místico. *J. Hellín.*

BARTH, TIMOTHEUS, O. F. M.: *De argumentis et univocationis natura apud Joannem Duns Scotum.* Collectanea Franciscana, 14 (1944), 5-56.

El problema que se trata es si Escoto defendió la univocidad del ser y en qué sentido. Después de una larga evolución, Escoto determina la significación del nombre unívoco, diciendo que el nombre unívoco es el que significa un concepto, uno y prescindido perfectamente de sus modos y diferencias y pasiones (1-15). Por ser uno el concepto, no aparece en él diversidad alguna al predicarlo de los inferiores; y por ser perfectamente prescindido de sus inferiores no trasciende formalmente a sus modos y diferencias (34).

Según esta noción del nombre unívoco, son unívocos no solamente los nombres que significan una razón genérica o específica o predicamental cualquiera, sino también los que significan una razón trascendental, como es el nombre del ser.

Mas ¿en qué sentido es unívoco el nombre del ser? No en el sentido de que en todos los inferiores se verifique de una manera igual, sino únicamente en el sentido de que el nombre del ser puede servir para hacer proposiciones

contradictorias y de medio excluído, y para ser término medio en un silogismo sin el vicio de anfibología (16).

Se acusa a esta teoría que lleva al panteísmo y al antropomorfismo. Mas no es así. No lleva al panteísmo, porque si bien las diferencias prescinden del ser, sin embargo no son nada, sino algo, y así puede haber seres de muchos géneros y órdenes, y no se concluye que existe un solo ser y ése necesario e infinito (35-38). No favorece al antropomorfismo, porque el ser que se predica de Dios y de la criatura es indiferente para el finito e infinito, y no significa determinadamente una razón finita, y así, al predicarlo de Dios, no lo rebajamos al nivel de la criatura (38-40).

Hay que confesar que toda la teoría de Escoto se resiente de imperfección en su formulación, de incoherencias y de inconstancias en defenderla, aunque su última posición fué la de la univocidad; todo esto se explica porque en esta parte innovó, y por haber muerto muy joven no tuvo tiempo para perfilar su teoría (40-48).

La sentencia de Escoto tuvo muchos partidarios en los siglos XIV y XV, aunque alguno de sus defensores la corrigió esencialmente, diciendo que el ser trasciende formalmente a todas sus diferencias y modos y pasiones (48-52). También tuvo sus adversarios decididos. Concedían éstos a Escoto que el concepto del ser es uno, pero añadían que trascendía a todas sus diferencias y modos positivos, y que se contraía no por composición, sino por mayor expresión de algún ser contenido confusamente bajo la razón común de ser, de donde se seguía que el concepto del ser es análogo metafísicamente porque en cada inferior abarca toda su realidad; y como esta realidad es semejante imperfectamente en cada uno de ellos, y tiene orden de prioridad y posterioridad, luego el ser se verifica en los inferiores con semejanza imperfecta y con orden de prioridad y de posterioridad. Tal es la doctrina de Pedro de Sutton.

En esta campaña que hizo Pedro de Sutton contra Escoto nos parece asistir a otra campaña semejante, aunque más vigorosa, que dirigió Suárez contra la teoría de Escoto; y al mismo tiempo vemos por el presente artículo cuán bien interpretó Suárez la doctrina de Escoto, y cuán certeramente señaló su vicio capital, que es la precisión perfecta del ser y sus diferencias. *J. Hellín.*

LAGARDE, GEORGES DE: *Un exemple de logique ockhamiste.* RevMAL, 1 (1945), 237-258.

Se ha acusado a Occam de contradicciones flagrantes, de falta de lógica. Es esto una apariencia; en el fondo se da entre sus doctrinas mayor coherencia y lógica de lo que pudiera hacer presumir un examen superficial. He aquí un ejemplo: En sus *Comentarios a las Sentencias,* Occam afirma que la voluntad de Dios es el único fundamento del bien, que toda obligación moral nace del arbitrario decreto del beneplácito divino: extremo voluntarismo; por otra parte, en las obras políticas habla sin restricciones de una moral *natural,* de una justicia *natural,* de una ley *natural, inmutable, irrefragable, infalible*; ¿hay contradicción entre estas dos posiciones? No la hay; un examen profundo muestra que las definiciones del derecho natural de las obras políticas está perfectamente de acuerdo con las tesis de los Comentarios; más aún, son perfectamente coherentes con la teoría del conocimiento, elemento esencial del

occamismo. Se ha de notar primeramente que la afirmación de un Dios que domina al mundo con su omnipotencia y su absoluto arbitrio no excluye el valor natural del conocimiento y de la moral. La originalidad de Occam consiste precisamente en haber separado, cortado brutalmente todo puente entre el conocimiento de Dios y el conocimiento del universo; el verdadero sentido del empirismo occamista es éste: establecer la relación directa entre el conocer humano y las cosas existentes sin el rodeo de la iluminación divina (agustinismo) o la armadura de las ideas universales (tomismo). Una vez creado el mundo, su verdad y su existencia no dependen de Dios si no es porque en todo instante Dios puede modificarlo o aniquilarlo; pero en sí, tal cual es actualmente, el mundo tiene una realidad y una verdad por sí mismas válidas; y correlativamente el conocimiento del hombre respecto de este mundo *actual*. Aplíquese esto al orden moral, asimismo actual: es válido por sí mismo, aunque absolutamente en todo momento esté sometido al arbitrio de Dios. Y con esto parece resuelta la antinomia. *R. Ceñal.*

BONKE, ELZEARIUS, O. F. M.: *Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud Gulielmum de Ockham et Gabrielem Biel.* Collectanea Franciscana, 14 (1944, Roma), 57-83.

El orden moral—ordenación de la actividad humana al fin último—puede ser considerado: *a*) Extáticamente, en su relación con la naturaleza humana, fundamento inmediato del bien y del mal moral; y *b*) dinámicamente, en su relación de dependencia de Dios creador, último fundamento de la obligación moral. El problema, pues, acerca del fundamento del orden moral versa sobre la relación que media entre Dios, la naturaleza humana y el orden moral. Sobre la relación entre Dios y el orden moral, dos son las direcciones principales mantenidas en la escolástica clásica: la tomista, que refiere el orden moral al entendimiento divino y, por ende, concede a la naturaleza humana la mayor importancia en la constitución de ese mismo orden, y la escotista, que refiere el orden moral a la voluntad divina, y por ende, subraya la dependencia directa de ese mismo orden respecto de Dios, no en cuanto a su estructura, sino en cuanto a su obligatoriedad. Prolongando esta misma dirección escotista, los nominales, sostienen un voluntarismo exagerado, un positivismo moral; esto es, que el orden moral, ya en su contenido o estructura como en su obligatoriedad, depende únicamente de la positiva y arbitraria voluntad de Dios. Al menos, este juicio y esta acusación son tópicos comunes entre los historiadores. El examen, sin embargo, de las doctrinas de Occam y Gabriel Biel impone una cierta mitigación de esa severa sentencia.

Debe tenerse en cuenta primeramente el lugar central que ocupa la omnipotencia en la doctrina de Occam; éste niega toda distinción, aun virtual o formal, entre las perfecciones divinas, entre intelecto y voluntad; de donde se sigue que la omnipotencia divina significa, formalmente también, racionabilidad, justicia, bondad, etc. Pero esto no excluye que en las relaciones *ad extra* los términos de las operaciones divinas digan diversos respectos a diversas perfecciones. Y esto da el sentido del voluntarismo occamista: tiende a explicar la relación de la criatura con Dios; relación que se especifica formalmente por la contingencia de lo creado, y por tanto, ha de referirse a la voluntad divina, principio de todo lo que no existe necesariamente. Por consiguiente, el volun-

tarismo occamista no es sino una manera de considerar la relación de Dios *ad extra;* no tiene el sentido psicológico de Escoto, sino sólo un significado ontológico. Cierto es que esta tendencia abre la puerta a exageraciones y abusos que Occam no supo evitar. Pero en sí no parece merecedora de condena, porque *a priori* no excluye el elemento intelectual y el fundamento racional, pues la voluntad divina es el intelecto divino en la misma simplicísima esencia de Dios. En teoría Occam no enseña otra cosa. Aplicado al orden moral, este voluntarismo no lleva necesariamente al positivismo moral; porque supuesto el elemento intelectual, esto es, la dependencia objetiva de la moralidad respecto de la relación entre el acto y su fin, Occam no puede decir bueno sino el acto que por su naturaleza tiende a su fin, el cual Dios tiene que querer que sea bueno. Verdad es que Occam llega a afirmar que el odio de Dios sería bueno si Dios así lo quisiera; exceso innegable de aquel voluntarismo; pero es de notar que Occam no llega a esa consecuencia en virtud de ese prenotando sistemático, sino para resolver el problema de la cooperación de Dios en el acto malo del hombre.

Biel mitiga notablemente el voluntarismo del Venerabilis Inceptor; manteniéndose fiel a la consecución fundamental del nominalismo, esencia divina —sabiduría— voluntad, evita eficazmente las consecuencias positivistas imputadas a Occam. *R. Ceñal.*

Consiglio, Carlo: *Aristóteles en Dante.* RevFil, 4 (1945), 389-403.

Dante es una nueva confirmación de la supremacía de Aristóteles sobre su rival Platón en el influjo sobre el pensamiento filosófico de las últimas centurias medievales. Para Dante es Aristóteles el filósofo, y es "il maestro di color che sanno". Particularmente le fueron conocidas las obras del Estagirita por los comentaristas árabes. La influencia de fondo más notable se acusa en la utilización de los conceptos éticos aristotélicos, de lo que son buena muestra las teorías del *Convivio, y* en la organización éticoescatológica del Canto del Infierno. Las categorías morales, de sentido natural, humano, social, se entrelazan con los conceptos teológicos específicamente cristianos, verbigracia el del desorden ético como rebelión contra Dios. Es, en suma, otro *specimen,* aquí en el terreno del arte, del acercamiento de Aristóteles al pensamiento cristiano, en una fusión asimiladora de que fué tipo la gran síntesis tomista. *L. M. G.*

Miguel Batllori, S. I.: *El Seudo-Lull y Arnáu de Vilanova.* (Notas de manuscritos italianos), BolSocArqLul, 28 (1942), 441-458.

Interesante colección de 118 obras seudolulianas que se entreveran con otras—unas auténticas, otras también apócrifas—del famoso médico y alquimista contemporáneo del beato, el maestro Arnáu de Vilanova.

Los manuscritos seudolulianos, a los que se ciñe el autor, son una fuente de primer orden para la historia de la leyenda alquimista, que, si contribuyó a desfigurar la auténtica figura del filósofo mallorquín, no hay duda que contribuyó también a conservar su nombre y su fama en Inglaterra, Alemania, y sobre todo en Italia.

El autor de estas notas dispersas se limita al seudolulismo alquímico y cabalístico, prescindiendo de aquellas obras filosóficas o teológicas de impronta luliana, pero compuesta por lulistas. *M. Flori.*

CRONICA

ESPAÑA

Cursos y conferencias.

La Sección de Estudios Sociales de Balmesiana (Barcelona) organizó un ciclo de conferencias sobre sociólogos catalanes, que tuvieron lugar del 22 al 26 del pasado noviembre. He aquí los temas desarrollados: *La acción social del Bto. P. Claret,* por el P. Vicente Codina, C. M. F.; *Ramón Lull y la Sociedad de las Naciones,* por el Padre Andrés de Palma, O. M. C.; *Criterio de San Raimundo de Peñafort en materia social y en los negocios,* por D. Ramón Baucells Serra; *El pensamiento social del Dr. Torras y Bages,* por el P. Martín Brugarola, S. J.; *Sardá y Salvany, apóstol social,* por D. Ramón Rucabado; *Pedagogía social balmesiana,* por D. Clemente Villegas.

La Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (Madrid) conmemoró en sesión pública el 11 de diciembre pasado el tercer centenario del nacimiento de Leibniz. Los Académicos D. Pedro M. González Quijano y el P. Enrique de Rafael, S. J., hablaron respectivamente de Leibniz como matemático y como filósofo.

En el Salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), y organizado por el Instituto de Filosofía "Luis Vives", se ha celebrado en los días 12, 13 y 14 de diciembre un curso de conferencias sobre el reciente Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Roma. Hablaron sucesivamente los señores Millán Puelles, sobre *La actuación española en el Congreso;* P. Ramón Ceñal, S. J., sobre *El debate en torno al existencialismo,* y Rvdo. D. Juan Zaragüeta, que dió cuenta de la discusión sostenida en el Congreso acerca del materialismo histórico.

Doctorado en Filosofía.

El R. P. José María Alejandro, S. J., ha defendido su tesis doctoral el día 15 del pasado noviembre en la Facultad Filosófica del Colegio Máximo de Sarriá. Su erudita disertación versó sobre *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista.* Después de una documentada y sintética visión histórica del desarrollo de la Filosofía y del nominalismo de Occam, recorrió las obras de Suárez, para entresacar y valoras los datos materia de discusión al tratar de enjuiciar la acusación nominalista dirigida contra Suárez. Después de la importante obra del jesuíta belga P. José Maréchal, remozada recientemente en su acusación de nominalismo suareziano por la obra del italiano P. Carlos Giacon, era necesidad ineludible que en España se empezase a estudiar asunto tan debatido. Para este estudio nos será imprescindible recurrir a esta tesis del P. Alejandro.

REPUBLICA ARGENTINA

Fundación Vitoria y Suárez.

El día 25 de noviembre pasado se firmó en Buenos Aires el acta de constitución de la nueva *Fundación Vitoria y Suárez.* Para ello, invitados por el Presidente de la Institución Cultural Española, D. Rafael Vehils, se reunieron en la sede de dicha Institución los siguientes señores: Dr. Carlos Alberto Alcorta, Dr. Tomás D. Casares, Dr. Atilio Dell Oro Maini, Pbro. Octavio N. Derisi, Mons. Gustavo J. Franceschi,

R. P. Guillermo Furlong, S. J., R. P. Rubén González, O. P., Dr. Faustino J. Legón, Dr. Ricardo Levene, Dr. Roberto Levillier, Dr. Juan P. Ramos, Dr. Isidoro Ruiz Moreno (h.), Dr. Arturo Enrique Sampay, Dr. Mariano de Vedia y Mitre.

El objeto de la nueva Fundación es "promover y realizar las actividades enderezadas al estudio de las doctrinas de los Teólogos, Filósofos y Juristas españoles de los siglos XVI y XVII y, en particular, las de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, sus discípulos y sucesores, con el fin de investigar su influencia en la formación de la cultura de América y difundir los principios del derecho internacional contenidos en sus enseñanzas".

Para alcanzar ese objeto la Fundación se propone:

a) Publicar en el idioma original y en castellano las obras jurídicas, teológicas, filosóficas y políticas de los autores americanos que en la época virreynal contribuyeron a la propagación de las doctrinas de Vitoria y Suárez... *b*) Organizar ciclos de lecciones y conferencias... *c*) Organizar relaciones de intercambio con instituciones similares del país y del extranjero, en particular con la Asociación Francisco de Vitoria, de España, y la Asociación Internacional Vitoria y Suárez, con sede en París.

Los miembros fundadores nombraron por unanimidad Presidente del Consejo directivo al Dr. Atilio Dell Oro Maini.

La nueva fundación celebrará el próximo año un acto inaugural dedicado a enaltecer la figura de Francisco de Vitoria con ocasión de su reciente centenario.

Entre los considerandos previos del acta de constitución nos complacemos en reproducir este párrafo:

"Que se cumple en el año 1948 el cuarto centenario del nacimiento del jesuita Francisco Suárez, uno de los más gloriosos continuadores de las enseñanzas de Vitoria, en el que se encuentra plenamente desarrollada y con matices propios la doctrina de la sociedad internacional, siendo digno de recordarse, además, la enorme influencia ejercida por su magisterio en la cultura colonial del Río de la Plata."

PENSAMIENTO formula los mejores augurios a la *Fundación Vitoria y Suárez* de la capital argentina; a su Presidente, el Dr. Dell Oro, tan decidido defensor de la escuela internacionalista española, nuestra felicitación más cordial.

CANADA

En la Universidad de Ottawa los días 5 y 6 de octubre pasado, ha celebrado su 15.ª sesión anual la Academia canadiense "Saint-Thomas d'Aquin". En la sección V, consagrada a la Filosofía, se han presentado los siguientes trabajos: *Le "tyran" dans Aristote et Saint Thomas,* por E. Babin (Universidad Laval); *Note sur la tendence à la limite d'après Plekhanov,* por Ch. de Koninck (Universidad Laval); *Le bien commun et les préceptes de la loi naturelle,* por el P. L. Lachance, O. P. (Montréal); *Suggestions pour un approfondissement des positions thomistes sur les sens externes,* por el P. J. Peghaire, C. S. Sp.; *Malheureux écarts de la scolastique. Leçons profitables. A propos du continu,* por el P. Fr. Saintonge, S. J., y *Le cartésianisme de Balmes,* por el P. Roméo Trudel, O. M. I.

NECROLOGIA

P. PEDRO DESCOQS, S. J. (1877-1946): El día 7 de noviembre pasado moría en Mongré el R. P. Descoqs, fecundo Filósofo de la Compañía de Jesús, defensor infatigable de la doctrina suarista. Nació en Plomb (La Manche) el 2 de junio de 1877. Ingresó en la Compañía de Jesús el 23 de octubre de 1895, en Cantorbery. Enseñó Filosofía en el Colegio de la Compañía de St. Hélier (Isla de Jersey); allí mismo ha desempeñado durante largos años el cargo de Bibliotecario. De su rica labor literaria anticipamos este elenco, que no puede pretender ser completo (1).

(1) Agradecemos al R. P. I. Juambelz, S. J., la comunicación de estos datos bibliográficos.—(N. de la R.)

OBRAS:

A travers l'oeuvre de M. Maurras (Paris. 1911; terc. ed., ib., 1913).
Monophorisme et Action Française (Ib., 1913).
Institutiones Metaphysicae generalis: Element d'Ontologie. Tom. I. *Introductio generalis et metaphysica de ente in communi* (Ib., 1925).
Praelectiones Theologiae Naturalis. Cours de Théodicée. De Dei Cognoscibilitate. Tomos I y II (Ib., 1932-1935).
Thomisme et Scholastique. A propos de M. Rougier (Ib., 1927; nueva edición refundida, 1937).
Le mystère de notre élevation surnaturelle (Ib., 1938).
La théorie de la matière et de la forme (Ib., 1922; publicado en la "Revue de Philosophie. 1921-1922).
Thomisme et Suarézisme (Ib., 1927; publicado en "Archives de Philosophie").
Systèmes et questions de métaphysique (Ib., 1929; publicado en "Archives de Philosophie").
Essai critique sur l'hylemorphisme (Ib., 1924).
Autour de la Crise du transformisme (seg. ed.; Ib., 1945).
Schema Theodiceae. Liber I, De Dei cognoscibilitate (Paris, 1941).

ARTÍCULOS:

En "Etudes" (Paris):

Corporations et syndicats, 103 (1905), 545-552.
A travers l'oeuvre de Maurras. Essai critique, 120 (1909), 153-186, 330-346, 593-641; 121 (1909), 602-628, 773-786.
Le sillon et le mouvement démocratique, 123 (1910), 678-685.
La philosophie de Descartes et le temps présent (s/. L. Dimier, *Descartes*), 156 (1918), 462.

En "Archives de Philosophie":

Système et questions, 2 (1924), 179-267.
Les derniers écrits du P. Geny, 3 (1925), 488-529.
Thomisme et Suarezismes Mahieu, Maquart, etc., 4 (1926-1927), 434-544.
Thomisme et Scholastiques a propos de M. Rougier, 5 (1927), 1-174.
Esquisse d'une philosophie, par O. Lemarié, 5 (1927-28), 356-368.
Métaphysique et raison primitive, 5 (1927-28), 467-505.
Système et questions, 6 (1928-29), 447-599.
La critique de la connaissance, par le P. J. Tonquédec, 8 (1930-31), 345-369.
Métaphysique. Bulletin, 14 (1938), 1-156.
Individu et personne, 14 (1938), 1-58.

En "Revue de Philosophie":

Sur la division de l'être en acte puissance d'eprès S. Thomas, 38 (1938). 410-429; 39 (1939), 233-252, 261-369.
La pensée et le libre arbitre, 38 (1938), 158-175.

En "Revue Apologétique":

Réalisme et consentement à l'être, 67 (1938), 212-230.

En "Nouvelle Revue Théologique":

Autour du mystere de notre élevation surnaturelle. Reponse au R. P. Guy de Broglie, 66 (1939), 401-432.

En "Divus Thomas" (Piazenza):

La división de l'être en acte et puissance d'après S, Thomas, 17 (1940), 463-497.

LIBROS RECIBIDOS

NB.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadra con los fines específicos de nuestra Revista.

* De sus autores:

ARAGÜES PÉREZ, FELIPE: *El orden social.* Separata de la revista "Universidad". Zaragoza, 1946 32 págs.

BENITO DURÁN, ANGEL: *Filosofía del Arcipreste de Hita. Sentido filosófico del Libro de Buen Amor.* Alcoy, Imprenta Hispania, 1946. 160 págs.

BOYER, CAROLUS, S. J.: *Cursus Philosophiae* (20º millar). Bruges, Desclée de Brouwer, s. a. 2 volúmenes de 560 y 598 págs.

RAMOS GANGOSO, EULOGIO: *Teoría del conocimiento y Ontología* (6.º curso de Bachillerato). Valladolid, Tipogr. Cuesta, 1946. 294 págs. 24 ptas.

RUBERT CANDAU, José M.ª: *Diccionario Manual de Filosofía.* Madrid, Editorial Bibliográfica Española, 1946. 658 págs.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale.* 2.ª edizione riveduta. Brescia, Morcelliana, 1946. 380 págs.

* De "Ediciones FAX", Plaza de Santo Domingo, 13, Madrid:

BULNES, José P., S. J.: *Psicología* acomodada a la enseñanza media. Editorial "Razón y Fe", 1946. 278 págs. 16 ptas.

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sección de Publicaciones. Medinaceli, 4, Madrid.

BOVER, José M.ª: *María, Mediadora Universal o Soteriología Mariana* estudiada a la luz de los principios mariológicos. Instituto Francisco Suárez, 1946. 540 págs.

GAMBRA CIUDAD, RAFAEL: *La interpretación materialista de la Historia.* Una investigación social histórica a la luz de la filosofía actual. Instituto "Balmes" de Sociología, 1946. 260 págs.

VELA, V. VICENTE: *Indice de la Colección de documentos de Fernández de Navarrete, que posee el Museo Naval.* Prólogo de J. F. Guillén. Instituto Histórico de la Marina, 1946. XXXII-362-38 págs.

* De la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Valverde, 24, Madrid:

CARRERAS ARTAU, TOMÁS Y JOAQUÍN: *Historia de la Filosofía Española.* Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV. Tomo II. Madrid, 1943. 686 págs. 70 ptas.

* De la Biblioteca de Autores Cristianos. Editorial Católica, Alfonso XI, 4, Madrid.

JUAN DE LA CRUZ (SAN): *Vida y obras.* Bibliografía inédita del Santo, por el R. P. Crisógono de Jesús, O. C. D. Prólogo general, introducciones, revisión del texto y notas por el R. P. Lucinio del SS. Sacramento, O. C. D. Madrid, 1946. XXXII-1330 págs. 45 ptas.

* De la Editorial "Revista de Derecho Privado", Caracas, 21, Madrid:

MARAVALL, JOSÉ ANTONIO: *Los fundamentos del Derecho y del Estado.* Madrid, 1946. XIV-220 páginas. 30 ptas.

* Del Instituto Británico, Almagro, 5, Madrid:

BENDIT, LAURENCE J.: *Paranormal Cognition, its place in human psychology.* (Reimpresión.) London, Faber and Faber Ltd., 1945. 80 págs.

COLLINGWOOD, R. G.: *The Idea of Nature.* (Reimpresión.) Oxford, Clarendon Press, 1945. 184 págs.

COPLESTON, FREDERICK, S. J.: *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism.* Distributors: Burns Oates and Washbourne Ltd., 1946. 216 págs. (The Bellarmine Series, XI.)

GRIFFITH, GWILYM O.: *Interpreters of Man. A review of secular and religious thougth from Hegel to Barth.* 2.ª ed. London, Lutterworth Press. 242 págs.

HAWKINS, D. J. B.: *A sketch of Medioeval Philosophy*. London, Sheed and Ward, 1946. 148 págs.
JOAD, C. E. M.: *Philosophy* (3.ª reimpresión). London, The English Universities Press Ltd., 1945. 228 págs.
JOAD, C. E. M.: *About Education*. London, Faber and Faber, 1945. 172 págs.
LUCE, A. A.: *Berkeley's Immaterialism*. A Commentary on his "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge". London, Thomas Nelson, 1945. 164 págs.
WATTS, A. F.: *The Language and mental development of Children*. (2.ª ed.). London, G. G. Harrap, 1945. 354 págs.

* Pontificia Universitas Gregoriana. Deposito Libri, Piazza della Pilotta, 4, Roma:

DEZZA, PAULUS, S. J.: *Metaphysica generalis. Praelectionum Summa ad usum auditorum*. 1945. 360 págs.
MORANDINI, FRANCISCUS, S. J.: *Logica maior. Ad usum auditorum*. 1946, 370 págs.
THOMAS AQUINAS (S.): *Opusculum De Ente et Essentia*. Introductione et notis auctum edidit Carolus Boyer, S. J. Ed. altera, 1946. 62 págs. (Coll. Textus et documenta, series phil., 5).

* De "La Scuola", Via Cadorna, 9, Brescia:

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *Pascal*. 2.ª ed. (Col. Gli uomini e la civiltà), 1945. 274 págs.

* De "Buena Prensa", Apartado 2181, México, D. F.:

Cómo lograr la verdadera paz del mundo. Interesante serie de artículos relacionados con la Conferencia de San Francisco y precedidos del Discurso de S. S. el Papa Pío XII. Prólogo de Francisco J. Belgodere. México, Ediciones "Vida", s. a.
MARTÍNEZ DEL CAMPO, RAPHAEL, S. J.: *Doctrina Sancti Thomae de actu et potentia et de concurso*. México, 1944. XII-238 págs.

* De "Éditions de l'Institut Superieur de Philosophie", de Louvain. Desclée de Brouwer. Quai aux Bois, 22, Bruges (Belgique).

MANSION, SUZANNE: *Le jugement d'existence chez Aristote*. (Col. "Aristote, traductions et études", publiée par l'Institut Superieur de Philosophie de Louvain). Louvain, 1946. XIV-312 págs.

GIORNALE DI METAFISICA

Rivista bimestrale di filosofia

Director: Michele F. Sciacca

ADMINISTRACIÓN: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE

Corso Regina Margherita, 176. Torino (109) - ITALIA

ERASMUS

Bulletin international des sciences morales et politiques contemporaines.

A partir del 1.º de enero de 1947 aparecerá quincenalmente en fascículos de 32 páginas.

Administración: LES EDITIONS DU PANTHEON, S. A.
13, Rue Caroly. Bruxelles. BELGICA

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Abside (México).
	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Biblos (Coimbra).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
	Cisneros (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CuadAd	Cuadernos de Adán (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
	Etudes (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
InvProgr	Investigación y Progreso (M).
	Lumen (México).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
	Noesis (Roma).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
Ort	Ortodoxia (BA).
	Psicotecnia (M).
RazFe	Razón y Fe (M).
RecEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moven Age Latin (Lyon).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milán).
	Sapientia (La Plata.—Rep. Argentina).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).